ISSN: 3028-8509

Nº 5 - MAR - 2025

MUNDANA
REVISTA DE FILOSOFIA

contra-espacios: lugares de resistencia

Ilustración:
Antonio Fernández Parra

Entrevista:
Manuel Delgado

Revista de Filosofía Mundana No. 5
Contra-espacios: Lugares de Resistencia
Marzo 2025

Revista de divulgación filosófica no académica
Cuenca - Ecuador

ISSN: 3028-8509
Revista Mundana

Colectivo Mundana

Consejo editorial
Antonio Fernández Parra
Diana Quinde Iglesias
Diego Jadán-Heredia
Diego Vintimilla Jarrín
Eduarda Abad Mendieta
Gabriela López Márquez
Verónica Neira Ruiz

Edición y corrección de estilo
Verónica Neira Ruiz

Diseño editorial
Martín Vasco Vinueza

Ilustración
Antonio Fernández Parra

Coordinación de comunicación
Diana Quinde Iglesias

Equipo de comunicación
Eduarda Abad Mendieta
Estefanía Farfán Espinoza
Martín Vasco Vinueza

revistamundana.ec

Esta revista está bajo una licencia de autor de Creative Commons de Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

ISSN: 3028-8509

Nº 5 - MAR - 2025

MUNDANA
REVISTA DE FILOSOFÍA

contra-espacios: lugares de resistencia

Ilustración:
Antonio Fernández Parra

Entrevista:
Manuel Delgado

CONTENIDOS

EDITORIAL 6

DOSSIER 9

Restaurar los procesos tipológicos: Una manera de enfrentar la crisis del entorno construido
Patricio de Stefani

El concepto de contra-espacio, de Henri Lefebvre
Rolando Espinosa Hernández

La ciudad y lo urbano: desde los primeros abordajes en las ciencias sociales hasta el derecho a la ciudad
Gabriela Eljuri Jaramillo

La ciudad instagrameable. Crítica a la estetización masiva del espacio habitable
Alicia Martínez

Recuperando la agencia en la producción del espacio. Asentamientos informales como modelos de insurgencia espacial
Paul Cedillo

COLUMNAS 70

Espacios que respiran: La ciudad como narradora en Pilar Quintana
J. Barish

Contra el canon arquitectónico: demoler exclusiones para construir diversidad
Carlos Arcos

La producción del contra-espacio
Pedro Jiménez

Tecno-feudalismo: Una crítica a la narrativa postcapitalista
Eduardo Alberto León

2001: Odisea del Espacio en la actual conquista del espacio digital
Estefanía Cárdenas

Tierra adentro: efluvios del espacio en el arte popular
Gabriela Vázquez

Ciudad In(di)visible
Sebastían Vanegas Bravo

En búsqueda de una ciudad democrática: el derecho a la ciudad para la población LGBTIQ+
John Piedrahita

contra-espacios en Cuenca: resistir la ciudad que nos vende
Doménica Galarza

De lo urbano a lo rural: márgenes imaginarios y líneas marginales de Cuenca
Joaquín Galarza

Creando territorios: El cuento como espacio de invención
Sebastián Ávila

Cuerpos extensos: aproximaciones fenomenológicas en el estudio de las herramientas
Christian Duarte

Cuerpos y poder: la disciplina en la educación
Emy Daniela Díaz

ENTREVISTA 170

"La eterna angustia del ser humano ante la muerte, ante la nada, ante la ausencia de Dios, o ante su presencia, siempre va a encauzarse en metáforas"
Entrevista a Manuel Delgado Ruiz por Diego Jadán-Heredia

RESEÑA 194

Desempolvando el arma de la crítica. Reseña de *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual.*
Diego Vintimilla Jarrín

EDITORIAL

contra-espacios:

lugares de resistencia

En los 25 siglos de filosofía occidental, la cuestión del espacio ha sido un terreno fecundo para la discusión y la construcción del pensamiento.

El espacio entendido como lugar, como ámbito, como objeto, ha sido puesto en cuestión y en disputa. Desde su propia existencia como producto creado o como entidad ya dada y en la que la materia existe, hasta el uso del espacio como lugar de la ética, la política y las diversas formas de lo humano.

La espacialidad como categoría para situar lo que existe, lo que acontece, lo que deviene y también lo que se espera. Probablemente, el espacio es tan importante en tanto que, sin una comprensión de este, todo aquello que ocurre en él carecería de fundamento. ¿Acaso es posible pensar en el universo o la vida en la tierra, la democracia o la sensibilidad humana sin suponer la existencia de un algo que los contenga?

Cada época ha tenido su propia comprensión del espacio y también de cada una han emergido propuestas con la capacidad de plantear un horizonte en la que el espacio sea configurado de forma diferente. No en vano, Tomás Moro ha pasado a la historia por proponer la U-topia o el No-lugar donde las cosas serían completamente diferentes a la forma en la que sucedían en el lugar-espacio realmente existente.

De esa misma forma, el siglo XX heredó a nuestros tiempos una categoría fundamental para pensar el espacio desde la comprensión de la resistencia al espacio del capital. Los contra-espacios, propuestos por Henri Lefebvre, son, sin duda, un lugar teórico que sirve también como trinchera de esa resistencia al no lugar, al lugar que excluye, al lugar del sometimiento y la enajenación.

El contra-espacio entendido como una eu-topía, como aquel “buen-

lugar" en el que es posible vivir de otra manera, como los espacios donde el límite está en la imaginación.

En tal sentido, la presente edición de MUNDANA Revista de Filosofía ha procurado rendir homenaje a Lefebvre y tantos otrxs seres eu-tópicos que se atrevieron a imaginar, proponer y luchar por una nueva comprensión del espacio y pone a consideración de sus lectorxs **contra-espacios: lugares de resistencia** como forma de hacer espacio para la filosofía.

Para la presente edición, contamos con un dossier central orientado hacia la comprensión multidisciplinar del espacio, especialmente el urbano, entrelazado con el derecho a la ciudad y las formas de disputa del sentido que emergen desde los conflictos sociales del ser urbano, sección que se complementa con las reflexiones de las columnas y las intersecciones filosóficas existentes en los múltiples espacios y las agencias de los sujetos que en ellos habitan. Todos estos artículos, prolíficamente ilustrados por Antonio Fernández que participa en esta publicación, además de miembro del Consejo Editorial de MUNDANA, como artista invitado.

Finalmente, la entrevista a Manuel Delgado y la reseña del libro *La función emancipatoria de la crítica* complementan las reflexiones de este número con testimonios y aportes de quienes hacen de la filosofía un contra-espacio; un lugar para resistir, para imaginar que aún hay alternativa.

COLECTIVO MUNDANA

DOS

Restaurar los *procesos* tipológicos:

Una manera de *enfrentar* la *CRISIS* del entorno construido

– Patricio de Stefani

Es evidente que nuestras ciudades no están condicionadas por las pocas obras consideradas como "arquitectura", sino por las innumerables obras que rayan en el anonimato de la edificación, cuya historia y desarrollo es desdeñada por muchos estudiosos de la "historia de la arquitectura".

Gianfranco Caniggia y Gian Luigi Maffei

Imaginemos que, un día cualquiera, la mayor parte de quienes se dedican a la música o a la medicina dejasen de emplear las reglas de la composición musical o abandonasen el conocimiento científico. Sin duda alguna nuestro bienestar mental y físico resultaría irremediablemente dañado. Esta clase de absurdos nos ofrece una imagen muy certera de lo que ha acontecido con el oficio de la edificación durante los últimos dos siglos y medio. En efecto ¿qué otro oficio ha olvidado tan resueltamente sus propias reglas y convenciones, su propia historia, en nombre de una supuesta "innovación"?

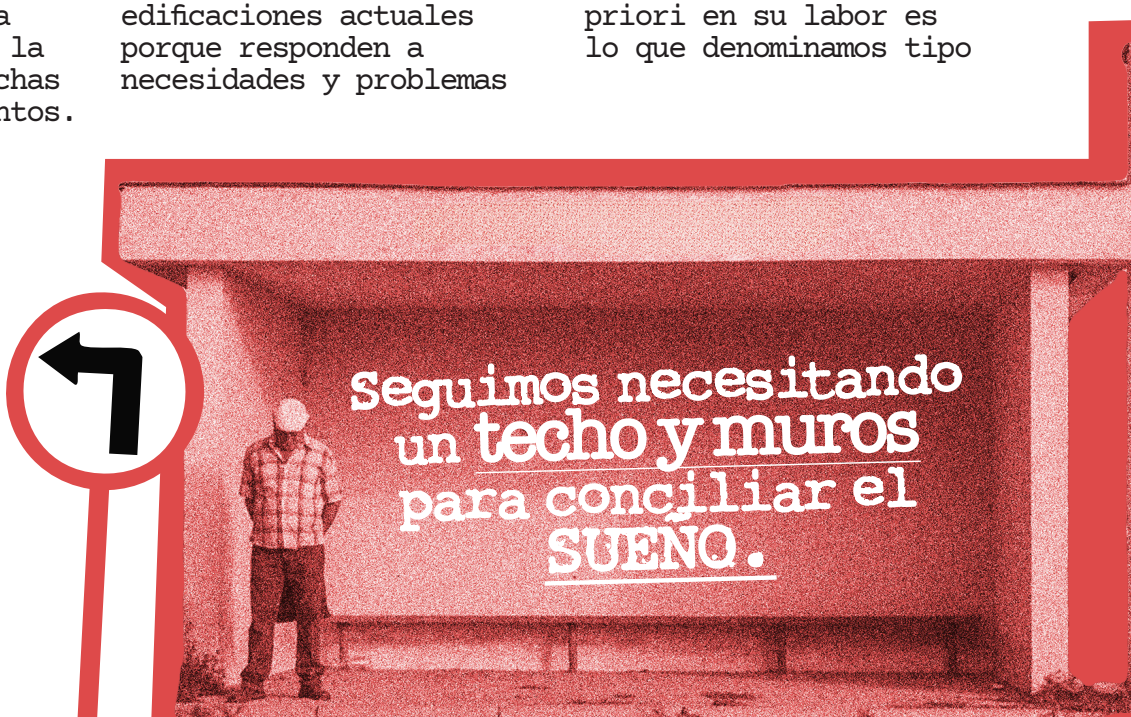
Hasta no hace mucho, el oficio de construir y el arte de refinar aquellas pocas obras llamadas a expresar su carácter cívico, eran vertientes que derivaban de una misma fuente: un proceso tipológico procedente de la experiencia constructiva transmitida y perfeccionada durante miles de años en el seno de diversas civilizaciones. La humanidad aprendió a construir precisamente construyendo. De ahí que nuestras construcciones no sean una mera "expresión" de nuestra civilización o época, sino el proceso de su realización (Muratori, 1963). Si lo que somos coincide con el mundo que construimos; y así nuestros edificios, más que expresarnos, son la condición básica de nuestra existencia, ¿qué es lo que esto nos dice acerca del estado actual de nuestras ciudades y asentamientos? Efectivamente, lo que alguna fue el desarrollo acompasado, unitario y orgánico de las construcciones, ahora se ejecuta según una lógica absolutamente ajena a toda necesidad humana, atentando incluso contra todo límite natural.

¿Cómo restaurar, entonces, la continuidad de los procesos tipológicos de nuestras edificaciones? ¿Mediante qué métodos y prácticas podemos encaminarnos hacia la reparación de nuestro entorno? Las siguientes reflexiones se plantean a partir de la premisa de que la superación de la crisis de nuestro entorno construido solo es posible mediante el estudio científico de las leyes y tendencias que rigen su producción y transformación, y de las causas de su perturbación. Esta hipótesis fue explorada originalmente por representantes de la llamada escuela italiana de morfología urbana -notoriamente, Saverio Muratori (1910-1973) y Gianfranco Caniggia (1933-1987)

(Cataldi, 2003). Su principal contribución es haber desarrollado un método orientado a la restauración de patrones y procesos que aseguren la continuidad y unidad orgánica del ambiente humano en beneficio de sus habitantes. El propósito de este breve ensayo es sopesar la pertinencia de dicho método y así contribuir al desarrollo de formas de conocer y construir edificios que eviten profundizar la situación crítica en la que se encuentran muchas ciudades y asentamientos.

Conciencia espontánea y proceso tipológico

Es usual que al observar ciertas casas en un lugar tiendan a asemejarse. Esto no necesariamente es así porque hayan sido construidas por las mismas personas o durante una misma época, sino porque son manifestaciones de una tradición constructiva común. Las soluciones de antaño perviven en las edificaciones actuales porque responden a necesidades y problemas similares. Seguimos necesitando un techo y muros para conciliar el sueño. Con el tiempo, dichas soluciones han sido "tipificadas" en la conciencia espontánea de sus constructores (Caniggia y Maffei, 2017; Muratori, 1963). Cada constructor sabe de antemano cómo es que debe construirse una casa, una iglesia, etc. El conjunto de reglas y convenciones tácitas que lo guían a priori en su labor es lo que denominamos tipo



edificatorio (Muratori, 1959; Caniggia, 1969; Caniggia y Maffei, 2017). El tipo no se limita, pues, a una clasificación funcional a posteriori o a una existencia puramente ideal.

Todo edificio, sin importar cuán sencillo o representativo sea, pertenece, pues, a un tipo: una "familia de edificios" con nociones constructivas compartidas. Cada edificio individual representa, asimismo, un eslabón en una cadena de transformaciones de un tipo edificatorio en otro: es lo que denominamos proceso tipológico (Caniggia y Maffei, 2017). Al estudiar los procesos tipológicos, partiendo de edificaciones actuales podemos reconstruir regresivamente su desarrollo histórico hasta alcanzar su matriz elemental -o tipo base (Caniggia, 1969). Desde aquí podemos seguir el camino inverso, reconstruyendo progresivamente su proceso tipológico hasta llegar nuevamente a su estado actual. De realizarse adecuadamente, esta "lectura" reflejará las leyes fundamentales de la formación del ambiente humano. Junto a Gian Luigi Maffei (1942-2019), Caniggia dedicó su vida a estudiar estas leyes empíricamente, como se explica a continuación.

"Los edificios son una manifestación, en un lugar y tiempo determinados, del proceso tipológico que caracteriza el área cultural a la que pertenecen (barrio, poblado, ciudad, región, etc.)" (Caniggia y Maffei, 2017, p. 53). Esto significa que no solo coexisten en un espacio geográfico, sino que se derivan los unos de los otros en el tiempo. Su coexistencia espacial y su derivación temporal son las dos formas elementales adoptadas por su proceso tipológico: la diferenciación diatópica y la diacrónica (Caniggia y Maffei, 2017). La primera se refiere a las diferencias tipológicas que se producen entre distintas áreas en un mismo periodo de tiempo. Las edificaciones coloniales características de América del Sur se diferencian de las de América Central, pero aún más de las de China. La segunda, en cambio, se refiere a mutaciones tipológicas sucesivas en el tiempo al interior de una misma área cultural. Es sabido que muchas de las construcciones coloniales se desarrollaron en el tiempo a partir de la combinación y evolución de tipos vernáculos del

sur de España y tipos tectónicos de los pueblos originarios, como las construcciones en quincha de barro.

Cada tipo edificatorio se deriva de su propio proceso específico, o serie tipológica (Caniggia y Maffei, 2017). La mayor parte de nuestro entorno está formado por edificios base: construcciones anónimas destinadas al uso doméstico o privado. El resto son solo unos cuantos edificios especializados que albergan instituciones públicas, cívicas o religiosas. Esta no es una mera diferencia funcional, sino que corresponde a la relación orgánica entre el propósito al que sirve un edificio y su expresión acorde (decorum). Cada tipo especializado se deriva de tipos base precedentes, usualmente estructuras espacial y funcionalmente mucho más simples. Esta matriz permanece en los tipos más especializados y complejos como uno de sus componentes (Caniggia y Maffei, 2017). Por ejemplo, los módulos estructurales de las naves laterales de una iglesia conforman galerías a partir de la repetición serial de varias células elementales (Caniggia, 1969). Esta misma lógica rige en escalas progresivamente mayores, desde el tejido urbano hasta la conformación de los organismos urbanos (poblados, ciudades, etc.) y territoriales (región, etc.).

La crisis de la edificación moderna

Desde sus comienzos, la construcción tradicional se caracterizó por una continua evolución técnica y tipológica. En lugar de romper radicalmente con estadios previos, cada nueva fase imita, refina y actualiza la herencia de las precedentes, traspasándola a las generaciones futuras. No obstante, entre mediados y fines del siglo XVIII, esta estructuración del ambiente humano comenzó a mostrar las primeras señales de crisis debido al “salto cuántico” efectuado por la tecnología moderna. Los edificios dejan de ser solo una condición para la producción y comercio de mercancías, pasando a producirse progresivamente como mercancías. Esto afectó algo más que su valor económico.

Al transformarse su proceso de producción se alteraron fundamentalmente las leyes de su formación y transformación tipológica. La unidad intrínseca entre los habitantes y su medio, asegurada por la transmisión espontánea del trabajo colectivo de la comunidad, fue brutalmente desgarrada. Esto fue posible gracias a la masiva expropiación de los habitantes durante la colonización europea y los llamados "cercamientos" (Sevilla-Buitrago, 2022). El auge de la manufactura privada de la construcción provocó la progresiva disolución de los gremios de constructores artesanos, introduciendo la necesidad de intermediarios "especialistas" (ingenieros y arquitectos) (Ferro, 2024). Así, desde el siglo XIX en adelante, cada constructor, cada arquitecto, intentará fundar su propio lenguaje estético personalizado, negando todo vínculo tipológico común, y superponiendo sus "intenciones" sobre la estructura de los edificios -aún derivada de su proceso tipológico subyacente. El resultado será el "panorama de excentricidades", o bien, la monótona estandarización que dominan nuestras ciudades actuales (Caniggia y Maffei, 2017; Lampugnani, 2021). La moderna crisis de la edificación se manifiesta, pues, en primera instancia, como una crisis del lenguaje colectivo de la edificación.

En la misma medida en que la nueva división privada del trabajo fue destruyendo sistemáticamente el vínculo de cooperación directa entre las personas y su entorno -mediándolo a través del intercambio generalizado de mercancías y dinero-, se fue socavando la vinculación orgánica entre los edificios pertenecientes a una misma cultura. Al adoptar la forma de bienes inmuebles (o mercancías fijadas al suelo), será el mercado, y no los lazos colectivos espontáneos, lo que reestablecerá artificialmente el nexo entre los edificios. En la relación de intercambio, todas las edificaciones, sin importar cuán disímiles sean, representan únicamente una determinada cantidad de espacio simple, indiferenciado, cuantificado según una unidad común de superficie enajenable o rentable. Como mercancía privada, dicho espacio se presenta separado de todo vínculo con un lugar, una comunidad y un proceso tipológico determinado. Es, en otras palabras, un espacio autónomo, cuya existencia crea la

necesidad de intercambio entre las edificaciones privadas. Su diseño quedará a cargo de los nuevos "especialistas", quienes lo presentarán como el resultado de su "libertad creativa individual", cuando en realidad expresa su total sujeción al movimiento de las mercancías y el capital.

Un método procesual

Como resultado de la crisis, el proceso tipológico -si bien aún operante- quedará velado bajo la abrumadora discontinuidad, estandarización y personalización del entorno. La conciencia espontánea comenzará a ser sistemáticamente subsumida bajo la conciencia "crítica" y abstracta de los "especialistas". "Crítica", pues, no en el sentido de una mayor reflexividad, sino en el de una actitud disociada y desorientada ante la ausencia de criterios y normas colectivas (Caniggia y Maffei, 2017; Muratori, 1963). ¿Qué hacer frente a estas condiciones? ¿Cómo encaminarnos hacia una restitución de la continuidad y legibilidad de los procesos tipológicos?

Son dos los aspectos centrales de la hipótesis sostenida por la escuela italiana de morfología urbana. Primero, el rendimiento de cualquier edificación depende de cuán difícil le resulta al entorno "absorber" el impacto que implica su diseño y construcción (Caniggia y Maffei, 2017). Es decir, la calidad de un edificio depende de su capacidad para procurar la continuidad tipológica con el entorno en el que se emplaza. Segundo, las crisis no son un proceso negativo o excepcional, sino cíclico y necesario: un punto de inflexión en el desarrollo orgánico del ambiente humano, que posibilita su readecuación y un nuevo equilibrio (Muratori, 1963).

Para poner en práctica esta hipótesis, el método de la escuela italiana aborda de manera dialéctica la relación entre lectura y proyecto. Para Caniggia y Maffei (2017; 1984), la entrada en vigor de la noción de proyecto nace, precisamente, de la enajenación entre los habitantes y su entorno: es un resultado de la crisis de la edificación. Necesitamos "proyectos" y "proyectistas" porque nuestra conciencia espontánea colectiva se ha debilitado o ha sido eclipsada por la conciencia "crítica" de los profesionales. Es por esta razón que, pese a los esfuerzos de las

escuelas de construcción y arquitectura, el proyecto se enseña en estas como algo distinto y separado del análisis del entorno, como algo que pertenece únicamente al proyectista en su capacidad "técnica" o "creativa" individual. Mientras que la lectura del entorno y su desarrollo histórico aparece como una mera justificación del proyecto. Posibilitar una salida a la crisis no pasa, pues, por intentar revertir este proceso. Se trata, más bien, de reorientar operativamente la conciencia "crítica" mediante el análisis científico de los procesos tipológicos que fueron guiados previamente por la conciencia espontánea (Muratori, 1963; Caniggia y Maffei, 2017).

Bajo esta perspectiva, la diferencia entre "lectura" de lo existente y "proyecto" que se agrega a lo existente, es puramente formal. En realidad, son dos momentos de un mismo proceso de desarrollo dialéctico. La lectura del entorno y su historia no es puramente analítica, sino operativa, la fase inicial del proyecto. A su vez, el proyecto no es simplemente una "intervención" en un entorno pasivo o imaginado por el proyectista, sino que representa la fase de síntesis del proceso tipológico estudiado en la lectura operativa del entorno (Strappa, 2018; Cataldi, 1998). De ahí que el "proyecto" no pueda entenderse como una simple adición a un lugar existente, sino como una inclusión en un proceso ya puesto en marcha, y en el cual se intercala para proseguirlo y preservarlo en su continuidad.

El método procesual es, en definitiva, un método "regresivo-progresivo", a la vez temporal y espacial. Comienza reconstruyendo regresiva o analíticamente el proceso tipológico, desde los edificios actuales hasta llegar a sus tipos base. Al mismo tiempo, reconstruye la imbricación entre los tipos de edificios en los tejidos que conforman las distintas escalas del organismo urbano. Luego sigue el camino inverso, reconstruyendo progresiva o sintéticamente cada fase y escala correspondiente, siguiendo el desarrollo espontáneo desde los tipos base hasta alcanzar nuevamente los edificios actuales desde donde comenzó la "lectura". Este segundo momento se denomina reproyectación debido a que intenta reproducir el desarrollo tipológico tal como transcurrió en la conciencia de las

distintas generaciones de constructores (Caniggia y Maffei, 1984). En términos espaciales, se estudia primero la estructuración del tejido urbano, resultante del proceso tipológico, para luego deducir racionalmente la forma que deberá tomar una nueva fase de transformación, manifestada en el proyecto del edificio o conjunto que se pretende construir.

A la luz de lo expuesto, podemos concluir con algunas consideraciones acerca de la pertinencia del método en cuestión y sus implicaciones. Como hemos visto, el estudio de los procesos tipológicos resulta fundamental para poder desarrollar proyectos que eviten contrastar de modo personalista con el entorno, o que permitan reparar y restaurar la continuidad tipológica de aquellas áreas dañadas por décadas de destrucción "creativa". Es claro que, desde la construcción, la arquitectura y el urbanismo en sí mismos, resultaría utópico intentar transformar las determinaciones estructurales del capital que rigen la producción del espacio en todas sus escalas. Desde la perspectiva revisada, no es recomendable -e incluso resultaría irresponsable- pretender transformar el entorno mediante una política de "borrón y cuenta nueva". Por desgracia, es la actitud que actualmente domina tanto la profesión como la enseñanza. Al parecer, para estas profesiones resulta más importante estar en consonancia con "los tiempos" -es decir, doblegarse cínicamente ante las circunstancias- que luchar por enriquecer humanamente nuestro entorno, procurando la continuidad de su desarrollo y su justa adecuación a nuestras necesidades y facultades inherentes. A menudo olvidamos que las ciudades actuales no están hechas únicamente de suburbios, malls, edificios corporativos y autopistas. El patrimonio heredado de las culturas constructivas precedentes todavía existe y -aunque opacado bajo los abstractos y arbitrarios "conceptos" de los "especialistas"- aún es posible estudiar científicamente su historia para adecuarlo a nuestras necesidades y problemas actuales. Aquí yace el sentido del término restauro y del método propuesto por la escuela italiana: lograr un modo de relación adecuado entre el entorno y su propia historia, donde los edificios vuelvan a ser una parte orgánica del lugar y la cultura donde son construidos.

Referencias

Caniggia, G. (1969). Tipo. En P. Portoghesi (Ed.), *Dizionario enciclopedico di architettura e urbanistica* (pp. 207-210). Istituto Editoriale Romano.

Caniggia, G., y Maffei, G. L. (1984). *Composizione architettonica e tipologia edilizia: 2. Il progetto nell'edilizia di base.* Marsilio.

Caniggia, G., y Maffei, G. L. (2017). *Interpreting basic buildings: Architectural composition and building typology (Vol. I).* Altralinea.

Cataldi, G. (1998). Designing in stages: Theory and design in the typological concept of the italian school of Saverio Muratori. En A. Petruccioli (Ed.), *Typological process and design theory* (pp. 35-55). Aga Khan Program for Islamic Architecture.

Cataldi, G. (2003). From Muratori to Caniggia: The origins and development of the Italian school of design typology. *Urban Morphology*, 7(1), 19-34. https://doi.org/https://doi.org/10.51347/jum.v7i1.3904

Ferro, S. (2024). *Architecture from below: An anthology.* MACK.

Lampugnani, V. M. (2021). *A radical normal: Propositions for the architecture of the city.* DOM.

Muratori, S. (1959). *Studi per una operante storia urbana di Venezia.* Istituto Poligrafico dello Stato.

Muratori, S. (1963). *Architettura e civiltà in crisi.* Centro Studi di Storia Urbanistica.

Sevilla-Buitrago, Á. (2022). *Against the commons: A radical history of urban planning.* University of Minnesota Press.

Strappa, G. (2018). Reading the built environment as a design method. En V. Oliveira (Ed.), *Teaching urban morphology* (pp. 159-184). Springer.

El *concepto* de contra-espacio de Henri Lefebvre

– Rolando Espinosa Hernández

Para Henri Lefebvre (2000) los contra-espacios son *espacios sociales* que surgen en *oposición* a los efectos nocivos del modo de producción dominante, especialmente contra la *abstracción* inherente a la *alienación* capitalista que se manifiesta en la *fragmentación* y *homogeneización* del espacio social. Los contra-espacios son uno de los productos históricos posibles de la abstracción del espacio social por el desarrollo específicamente capitalista. Aunque constituyen una condición *necesaria* para el surgimiento del *espacio diferencial*, no son por sí mismos suficientes para ello.

Los contra-espacios no constituyen inmediatamente un espacio diferencial ni garantizan su creación. A través de la lucha contra los intereses materiales e ideológicos de la clase capitalista dominante, ellos representan la *posibilidad* activa de producir y eventualmente consolidar el espacio diferencial. ¿Cómo define Lefebvre este espacio diferencial?

La dialéctica del espacio diferencial[1]

En la teoría lefebvriana de la producción del espacio, el espacio diferencial constituye una *tendencia* histórica y un *resultado* de la abstracción del espacio, propia del capitalismo. Representa un *momento* de transición, inherente al desarrollo de la sociedad burguesa, y una *virtualidad* histórica *positiva*, pues *pone*, abre o afirma *posibilidades* para el porvenir.

El espacio diferencial puede entenderse como un espacio de *catástrofe*[2] en relación con el espacio abstracto capitalista, y también como una

[1]Una versión desarrollada de este apartado puede consultarse en (Espinosa, 2023).
[2]Lefebvre denomina catástrofe a cada momento histórico de cambio repentino o transformación abrupta del espacio social. Estas rupturas han marcado el inicio de nuevas eras históricas, desarrolladas bajo condiciones más o menos libres u opresivas (Lefebvre, 1978 ; Thom, 1983)

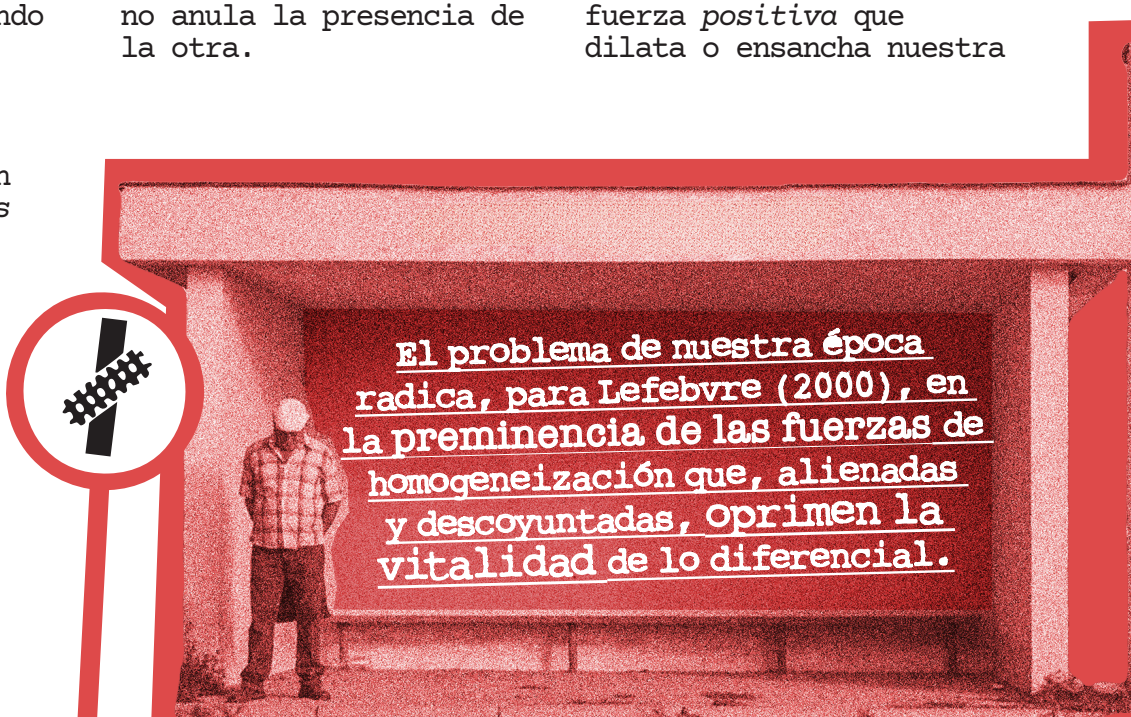
posibilidad histórica dentro de la *sociedad urbana*, aunque aún no sea una realidad concreta. Lefebvre lo considera no solo como un espacio en curso, sino como una potente virtualidad, una posibilidad que apunta a la emancipación.

El espacio diferencial contraviene la homogeneidad del capitalismo, acentuando las diferencias y particularidades. Sin embargo, no toda diferencia es emancipadora. Existen diferencias *inducidas* por el capital que sirven para mantener la explotación de plusvalor y su dominio. Las diferencias *producidas*, en cambio, impulsan transformaciones del espacio social que son, en última instancia, precursoras de un nuevo modo de producción (Lefebvre, 2000).

Todo proceso de producción del espacio consiste en una cierta configuración de la dualidad de fuerzas de *homogeneización* (o identificación) y *diferenciación*. El que prevalezca históricamente una de estas dos fuerzas no anula la presencia de la otra.

El problema de nuestra época radica, para Lefebvre (2000), en la preminencia de las fuerzas de homogeneización que, alienadas y descoyuntadas, oprimen la vitalidad de lo diferencial.

Siendo *diferir* su sentido, toda diferenciación es una fuerza *positiva* que dilata o ensancha nuestra



presencia en el espacio, al distinguirnos y concretar nuestro mundo, a la vez que con ella se dilata o ensancha nuestra presencia en el tiempo, durando y perdurando.

Las *diferencias inducidas* por el capitalismo han reencauzado esta capacidad social de diferir espacial y temporalmente para prolongar artificialmente su vigencia. No obstante, ninguna forma social puede consolidarse como sistema y eternizarse, pues lo irreductible de la *praxis* social consiste precisamente en su carácter *poiético* o creativo.

El espacio diferencial representa, en este sentido, lo *poiético* de la *producción social* del *espacio social*, su capacidad creativa que lo mantiene abierto a lo posible. Entraña una dimensión *negativa* y una *positiva*, respectivamente: la producción de un *contra-espacio* —enfrentado, así solo sea parcialmente, al conjunto de alienaciones sociales acendradas *en* y *por* el capitalismo— y la producción de una *nueva morfología política del espacio social* —(pro) puesta para dignificar la vida social y comunitaria—.

El espacio diferencial, en su dimensión negativa, se *opone* a las alienaciones e *imposiciones* del capitalismo, mientras que, en su dimensión positiva, *propone* una morfología del espacio social fundada en el disfrute del *valor de uso* y la vitalidad del *tiempo* social. Un espacio diferencial solo se consolidaría como tal cuando ambas dimensiones de su despliegue se conviertan en *positividad* vital generalizada de lo diferente. Examinemos ahora los rasgos generales de los contra-espacios y el papel que desempeñan en la concepción lefebvriana del espacio diferencial.

Contra-espacios: dialéctica entre alienación y agonismo

Según hemos señalado, todo contra-espacio representa una dimensión *negativa*, *agonista* y *heterónoma*, dentro del largo proceso histórico de producción social de un eventual espacio diferencial. Decimos *heterónoma* porque su constitución y modo de acción dependen del alcance y profundidad de los procesos de *alienación* inherentes al dominio capitalista[3].

Para Lefebvre (2000), el alcance de todo proceso de alienación es múltiple, pero limitado, y no puede erigirse como sistema o absoluto. Su superación (*desalienación*) solo puede ser fruto de un largo proceso histórico-social, con avances y retrocesos parciales. La complejidad de los contra-espacios responde al progreso cambiante de los procesos de alienación capitalista —de ahí su *heteronomía*—, aunque no anulando la dimensión autonómica que puedan encarnar.

El carácter *negativo-agonista* de los contra-espacios radica en que se conforman para *quitarse* los yugos del dominio capitalista o *contra* efectos particulares de este (Lefebvre, 2000). Su sentido —*negar* la alienación— se define por el *ser* del capitalismo: *qué es*, cómo domina y cómo enajena tanto lo presente como nuestras herencias del pasado y, más aún, *lo social e históricamente posible*. A medida que la alienación capitalista se complejiza, abarcando más dimensiones materiales y sociales, los contra-espacios enfrentan desafíos mayores para resistir, aunque también surgen

[3]La alienación es un concepto polisémico por cuanto expresa un complejo proceso histórico-social que implica, entre otros problemas, la privación (o privatización), la exclusión, el expolio, la exacción y la explotación crecientes.
Recuperando y desarrollando el planteamiento marxiano, Lefebvre concibe la alienación como un conjunto de actitudes y formas de despliegue de la práctica y la consciencia sociales —y, por tanto, individuales— que arrancan, separan o privan a las personas, a los grupos sociales o al conjunto de los seres humanos no solo respecto de lo que ellos en realidad son, sino, además y sobre todo, de lo que podrían ser, ya sea en sus mismas condiciones de vida o al transformarlas en el curso de sus realizaciones.
La alienación se sitúa en el campo de la praxis como tal, por ello no se limita a lo religioso, lo cultural, lo político o lo económico, sino que puede involucrar amplios dominios de la existencia y de la consciencia, de las necesidades y de las capacidades humanas.
Así, la alienación se presenta como pérdida e ignorancia de nuestro ser social, de nuestras condiciones de vida —esto es, de las condiciones prácticas y las relaciones sociales que determinan nuestro modo de ser— y de las condiciones que permitirían vivir libremente, sin esa pérdida e ignorancia.

nuevas posibilidades de sublevación. Pese a sus diferencias, los contra-espacios conservan la posibilidad de cohesionarse para enfrentar al capitalismo con mayor fuerza y efectividad.

Sin embargo, no son meros espacios sociales de resistencia —con disposiciones tanto activas como pasivas, organizadas y espontáneas—, como suele asumirse (Capasso, 2016; Purcell, 2022; Soja, 1996; van Ingen, Cathy, 2002; Yoltay, 2021). No se limitan a ser entornos donde comunidades logran sobrevivir y *permanecer*, tras *mantenerse* firmemente ante los embates del capitalismo. Los contra-espacios implican procesos de *resistencia* y *oposición deliberada* —con mayor o menor grado de consciencia, organización y acción— a los cambiantes alcances de la enajenación *específicamente capitalista*[4].

Es de advertir que no toda resistencia o disidencia social implica oposición al capitalismo. Todo contra-espacio, en cambio, implica resistencias prácticas e ideológicas —más o menos deliberadas o "planificadas"— *contra* los procesos de subordinación que perpetúan el dominio capitalista (Lefebvre, 2000). Este rasgo de *oposición* —poner algo "frente a" y "en contra de" condiciones, medios y resultados de la

No se trata, pues, de la pérdida de una "esencia" humana —extraviada con el ocaso de una "edad de oro" o de alguna otra época presuntamente idílica—, sino del bloqueo o la privación de lo posible y de las finalidades vitales y humanas.
Una forma elemental pero decisiva de la alienación consiste en la escisión entre nuestra actividad creativa y sus productos, de modo que nuestras objetivaciones ya no nos pertenecen y dejamos de reconocernos en ellas, a tal grado que, tras escapar de nuestro control, ellas terminan por dominar nuestra condición humana. Pero también la alienación puede disponerse como reducción de una posibilidad o de un momento —en su sentido lefebvriano— hasta tornarles unilaterales o absolutos, de modo que dejan de pertenecernos múltiples dimensiones de nuestra subjetividad.
El mayor alcance del complejo proceso histórico de la alienación se revela, para Lefebvre, en el bloqueo de esa totalidad virtual, abierta, posible, que llamamos revolución (Espinosa, 2017).

dominación capitalista— hace de los contra-espacios algo más que mera resistencia por legítima preservación (Lefebvre, 2000)[5].

No obstante, los contra-espacios no producen inmediatamente un espacio diferencial, como tiende también a asumirse (Capasso, 2016; Oslender, 2012). Hace falta producir una *nueva morfología* en el espacio social —dimensión *autónoma* específica del espacio diferencial—, tras una práctica sostenida en el tiempo. Esto significa rebasar el *agonismo heteronómico* del contra-espacio —esos actos obligados por las iniciativas perniciosas del capitalismo—.

Para Lefebvre (1976, 2000), producir un espacio con nueva morfología social significa crear un *modo de (re)producción* fundado en nuevas relaciones sociales de producción y propiedad[6]. Así, la emergencia del espacio diferencial supone *oposición* al capitalismo y, además, la *proposición* o *proyección* de un modo de producir el espacio social en condiciones de libertad que eventualmente posibiliten la *autogestión* de la reproducción social. Esta dimensión autónoma es *estratégica* no solo

[4]Los contra-espacios se distinguen de los "motines de subsistencia" —como las movilizaciones NIMBY— en que estos últimos no cuestionan las bases del sistema ni el modo de dominio, sino que buscan reparar agravios específicos —son solo fuenteovejunas— (Espinosa, 2015; Hernández, 2012). Los contra-espacios, en cambio, representan un cuestionamiento práctico del dominio capitalista, tanto en términos generales como específicos.
Sin embargo, los "motines de subsistencia" y ciertas acciones colectivas por "derechos" a espacios privilegiados pueden configurar contra-espacios siempre que se opongan efectivamente a proyectos para imponer el poder alienante y controlador del capitalismo sobre el espacio social (Lefebvre, 2000).
[5]Para Lefebvre, los contra-espacios destacan por su capacidad para generar coaliciones y colusiones que evidencian la dialéctica esencial entre reforma y revolución, una unidad imprescindible para desafiar de forma efectiva y sostenida al capitalismo (Jiménez-Pacheco, 2018; Lefebvre, 2000).

para conformar, sino para consolidar y generalizar, con el tiempo, un espacio diferencial. Solo acompasada con esta realidad proyectiva y efectiva pueden los contra-espacios desafiar el orden capitalista en el espacio dominado (Lefebvre, 2000).

En este sentido, los contra-espacios son una *condición de posibilidad* para el surgimiento del espacio diferencial, pero nunca *suficiente*. Constituyen una negatividad que necesita transformarse en positividad *específica*, esto es, un proceso que establezca un espacio social capaz de sostenerse y fundar, al generalizarse, *nuevas* relaciones sociales de producción y propiedad. Esta positividad permite que los contra-espacios rebasen su dimensión heterónoma y devengan espacios diferenciales, también con autonomía específica.

En el contexto de la sociedad burguesa, la producción de un *espacio diferencial* exige una dualidad estructural: por un lado, resistencias que contravengan la alienación capitalista (incluso con procesos particulares de *desalienación*) y, por otro, procesos de *apropiación* del espacio social que afiancen la dignidad de la vida y la diversidad de goces sociales. Este segundo aspecto implica una praxis progresivamente *desalienante* —pautada aún por cierta heteronomía— que desmonte los dispositivos de opresión basados en la exclusividad y la exclusión, especialmente la *propiedad privada*.

Una red de contra-espacios, tanto defensiva como ofensiva, que responda a la complejidad cambiante de la *alienación* capitalista, llegando a desafiarla (Lefebvre, 1978). Y un tejido de espacios sociales fundados en una *praxis poiética*, cooperativa, acorde con la complejidad

[6]Para Lefebvre, el espacio social es la forma de la vida social en su despliegue; es la "morfología de lo cotidiano", lo vivido y experimentado, la forma o el sentido del tiempo social cristalizado y en transformación (Lefebvre, 2000). Crear una nueva morfología de lo social significa crear un nuevo modo de vida, con formas y contenidos sociales y materiales específicos a su modo de producción.

de la *apropiación* de la riqueza social. Condición necesaria y suficiente, en el contexto capitalista, para la producción de espacios diferenciales, según las particularidades histórico-geográficas de cada sociedad.

El mayor reto es producir una nueva *morfología social* resistente al capitalismo, sostenible a largo plazo y generalizable a través de múltiples espacios sociales que difieran de toda forma histórica de opresión. Solo la revolución *urbana* —epíteto con el que Lefebvre matiza la revolución *comunista*— podría permitir superar la dualidad agonista del espacio diferencial *in spe*. En un escenario de emancipación y plena realización, el espacio diferencial —liberado del *agonismo heteronómico* propio de momentos de *catástrofe*— representaría un modo de reproducción de la vida social capaz de erigir una alternativa socialmente digna, fundada en la primacía del disfrute y encaminada hacia la mayor libertad y felicidad posibles.

Al estar orientado por el sentido *vital* inherente al *valor de uso*, el espacio diferencial, una vez consolidado a través de la realización generalizada de las posibilidades que provoca, podría llegar a ser, en última instancia, social y naturalmente sostenible. Pero esta noble posibilidad, estratégica pero aún incierta, depende de manera inmediata e ineludible del desarrollo de la *lucha de clases* y de la producción concomitante de todo tipo de contra-espacios. La cauda de guerras sociales y desafueros que subyace al capitalismo mundializado ha podido acendrar la esclavitud, pero el combate, cuando busca la justicia, alberga siempre la posibilidad —según nos evoca la sentencia heraclítea— de forjar auténticas libertades sociales.

Referencias

Capasso, V. (2016). Espacio social: Aportes para una definición del concepto y su posible relación con el arte. *XIV Seminário de História da Cidade e do Urbanismo*.

Espinosa, R. (2015). Conflictos socioambientales y pobreza: El caso de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, *24*(1), 193-212. http://dx.doi.org/10.15446/rcdg.v24n1.41971

Espinosa, R. (2017, diciembre 7). La lectura de *El capital*, de Karl Marx, en la obra de Henri Lefebvre. *Coloquio Karl Marx, El capital. Crítica de la economía política, 1867-2017. A la memoria de Bolívar Echeverría*. Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.

Espinosa, R. (2023). *La teoría de la producción del espacio, de Henri Lefebvre. Un proyecto de* espaciología *crítica* [Tesis de Doctorado en Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México]. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFYL_UNAM/8148

Hernández, L. (2012). *Siembra de concreto, cosecha de ira*. Fundación Rosa Luxemburgo.

Jiménez-Pacheco. (2018). *La rebelión del espacio vivido. Teoría social de la urbanización capitalista* [Tesis de Doctorado en Teoría e Historia de la Arquitectura]. Universitat Politècnica de Catalunya.

Lefebvre, H. (1976). L'espace, produit social et valeur d'usage. *La nouvelle revue socialiste*, *18*, 11-20.

Lefebvre, H. (1978). *De l'État: Vol. 4. Les contradictions de l'État moderne. La dialectique et/de l'État*. Union générale d'éditions.

Lefebvre, H. ([1974-1986] 2000). *La production de l'espace*. Éditions Anthropos.

Oslender, U. (2012). The Quest for a Counter-Space in the Colombian Pacific Coast Region: Toward Alternative Black Territorialities or Co-optation by Dominant Power? En Jean Muteba Rahier (Ed.), *Black Social Movements in Latin America* (pp. 95-112). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137031433

Purcell, M. (2022). Theorising democratic space with and beyond Henri Lefebvre. *Urban Studies*, *59*(15), 3041-3059. https://doi.org/10.1177/00420980211067915

Soja, E. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell Publishers.

Thom, R. (1983). *Paraboles et catastrophes. Entretiens sur les mathématiques, la science et la philosophie*. Flammarion.

Van Ingen, C. (2002). *Unmapping social space: The Toronto Frontrunners, Lefebvre and geographies of resistance* [Doctor of Philosophy]. University of Alberta.

Yoltay, E. (2021). Socio-Spatial Politics of Otherness: The Desire to Construct a Counterhegemony. *Space and Culture*, *24*(4), 585-603. https://doi.org/10.1177/1206331218822955

La ciudad y lo URBANO: desde los primeros abordajes en las Ciencias Sociales hasta el derecho a la ciudad

– Gabriela Eljuri Jaramillo

Desde las Ciencias Sociales el estudio de la ciudad y de la vida urbana es relativamente tardío. Los primeros antecedentes, tanto de la Antropología y la Sociología urbana, los encontramos en la Escuela de Sociología de Chicago, entre los años veinte y la segunda guerra mundial. Entonces, la ciudad se convirtió en un laboratorio de investigación cualitativa y comparativa; se trataba sobre todo de un interés por algunas problemáticas urbanas a partir de etnografías empíricas, que empezaron a reflexionar sobre las relaciones entre las estructuras espaciales y sociales en las ciudades.

En ese contexto, Robert Ezra Park (1999) planteó que el estudio de las ciudades requiere similar metodología que aquella con la que los antropólogos estudian a los grupos tribales, asimismo, afirmó que la ciudad es una expresión humana, pero, a su vez, esta realidad modela a los habitantes. Ernest Burguess propuso un modelo de zonas concéntricas para explicar las estructuras sociales urbanas. Si bien su modelo ha sido cuestionado posteriormente, fue interesante su postura de que la marginalidad condiciona lo que él llamaba las patologías sociales, como el crimen, mas no los grupos que en esos espacios habitan. Igualmente, cabe mencionar los estudios de Nels Anderson, quien aplicó la observación participante para estudiar a vagabundos y personas sin techo, estudio que se plasma en su obra *The Hobo. The sociology of the homeless man* (1923). Frederic Thraser (1927) realizó una etnografía sobre pandillas, ubicando elementos de cohesión social y territorialidad, al tiempo que afirmó que los vecindarios en transición eran propicios para el surgimiento de estas organizaciones. Louis Wirth, partidario de la sociología aplicada, escribió *The Ghetto* (1928), un estudio sobre las minorías judías en la ciudad y *Urbanism as a way of life* (1938), en el que analizó las relaciones de continuidad entre lo urbano y lo rural; Wirth veía a la ciudad como un problema y una oportunidad a la vez.

Desde la antropología, Robert Redfield, yerno de Park y bajo la dirección de Burguess, investigó sobre los mexicanos en Chicago, siendo la primera investigación antropológica sobre mexicanos en Estados Unidos; también desde esta disciplina, constan los estudios de Oscar

Lewis sobre la cultura de la pobreza, postura que ha sido ampliamente cuestionada por responsabilizar a los pobres de su condición y no contemplar las condiciones políticas, sociales y económicas que subyacen a la pobreza[1].

En Inglaterra, entre los años treinta y cincuenta, en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Manchester, se realizaron importantes investigaciones sobre las tensiones que se generaban en las colonias tras los procesos de migración y urbanización en el África. En esta línea, se puede citar los trabajos de Max Gluckman y los antropólogos del *Rhodes-Livingston Institute*.

Posteriormente, hubo otras aproximaciones a la ciudad en Estados Unidos, como las de Jane Jacobs con su obra *The Death and Life of Great American Cities* (1961), en la que critica las prácticas de renovación urbana de la década de los cincuenta. William H. Whyte, en los años ochenta, usó la observación, la fotografía y el video para descubrir el comportamiento de los entornos urbanos, a partir del análisis de los peatones.

Desde Francia, fueron importantes los aportes de Michelle De Certeau y su obra *La invención de lo cotidiano* (2000 [1980]), en la cual refirió a los andares de la ciudad y la necesidad de mirar la ciudad desde abajo, desde las prácticas de los caminantes. Certeau planteó una distinción entre la ciudad y lo urbano; siendo lo urbano a la ciudad, lo que el habla para la lengua. Así, lo urbano compete al acto enunciativo, a los usos y apropiaciones -nunca pasivas- que los individuos y colectivos hacen de la ciudad; el espacio, para De Certeau, es un lugar practicado.

Sumamente valioso ha sido el aporte del filósofo

[1] Cabe anotar que en la sociología el interés por la ciudad sería más temprano que en la antropología, pues mientras la sociología surgió en el contexto de expansión de la industrialización en las urbes, la antropología, en sus orígenes y por largo tiempo, estuvo vinculada con el estudio de sociedades a pequeña escala, distantes y, de cierta manera, "exóticas".

y sociólogo francés Henry Lefebvre, quien distinguió entre la materialidad (la ciudad) y la forma social (lo urbano); la ciudad, a su criterio, sería una realidad presente, un dato práctico, la envoltura; mientras que lo urbano nombraría una realidad social, de relaciones por concebir (2017 [1968]). La vida cotidiana tuvo un peso importante en sus reflexiones, y el espacio aparece en su obra como un factor importante en la constitución de las relaciones sociales. El autor diferenció entre el espacio concebido, que busca imponerse sobre la vida urbana y, por otra parte, el espacio percibido y el espacio vivido, que corresponden a lo urbano; es el espacio de relacionamiento y que concierne al espacio "de la sociedad, de la vida social" (2013 [1974], p. 94). A su vez, planteó que el conflicto es inherente a lo urbano, ya que este se sustenta en el valor de uso de la ciudad:

> Lo urbano, al mismo tiempo que lugar de encuentro y convergencia de comunicación e información, se convierte en lo que siempre fue, es decir, lugar de deseo y desequilibrio permanente, sede de la disolución de normas y restricciones, momento de lo lúdico y de lo imprevisible (Lefebvre, 2017 [1968], p. 102).

Asimismo, el filósofo francés rechazó las miradas fragmentadas -desde diferentes disciplinas- de la ciudad; a su criterio, "estas divisiones analíticas no carecen de rigor, pero (…) el rigor es inhabitable" (Lefebvre, 2017 [1968], p. 60).

Por la misma época, también surgió un interés por el ámbito de las percepciones,

preocupación que fue cobrando espacio en la geografía, los estudios urbanos, la ecología humana, la sociología y también la antropología cultural. Así, podemos mencionar las contribuciones de Kevin Lynch, en *The image of the city* (1960), sobre las maneras en que la gente percibía, imaginaba y se desplazaba por la ciudad; posicionando las nociones de sendas, bordes, nodos e hitos. Desde entonces, se iría configurando lo que se denominaría la geografía de la percepción, en la que se presta especial atención al espacio percibido y subjetivo. Desde la antropología cultural, entre otros temas, se empezaría a estudiar también las relaciones entre el espacio, los imaginarios, las percepciones y los sentidos.

Sobre el derecho a la ciudad

Lefebvre, quien había asumido una postura radical y crítica sobre la planificación urbana dominante en su tiempo, particularmente la arquitectura racionalista de Le Corbusier, introdujo la noción de derecho a la ciudad, que luego sería problematizada, debatida y, de cierta manera, también tergiversada hasta hoy. Para Lefebvre (2017 [1968]), el derecho a la ciudad es un derecho a la vida urbana, privilegiando el valor de uso por encima del valor de cambio; privilegiando la vida social que en la ciudad transcurre, esto es: el tiempo y el devenir: "el *derecho a la ciudad* no puede concebirse como un simple derecho de visita o como un retorno a las sociedades tradicionales. Solo puede formularse como un *derecho a la vida urbana*, transformada, renovada" (p. 139).

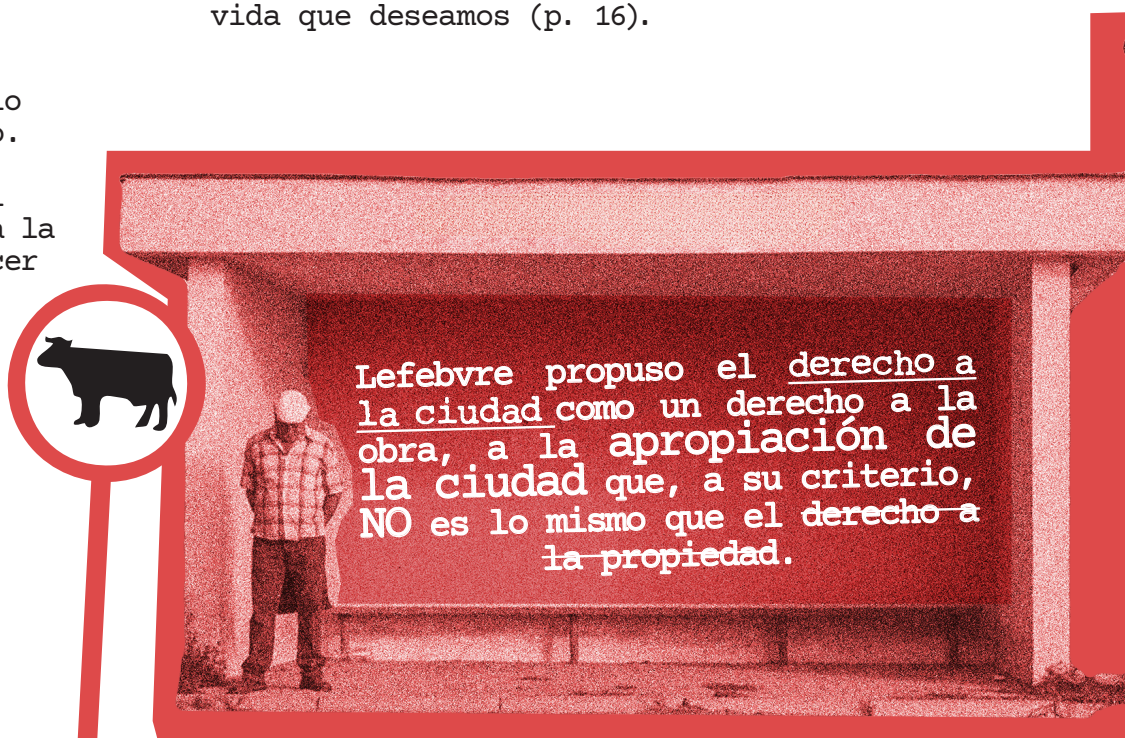
El autor planteaba que corresponde a la clase obrera asumir el control de la forma que tomarían las ciudades; al tiempo que enfatiza que el proceso de mercantilización del espacio termina produciendo el espacio y, con ello, reproduciendo las relaciones de producción. Lefebvre propuso el derecho a la ciudad como un derecho a la obra, a la apropiación de la ciudad que, a su criterio, no es lo mismo que el derecho a la propiedad.

La noción de derecho a la ciudad, planteada por Lefebvre, ha sido retomada por autores diversos y desde muy distantes posturas[2]. Bajo el paraguas del marxismo, cabe resaltar la figura de David Harvey, aunque

no en la misma línea que lo haría el filósofo francés. Tanto Lefebvre como Harvey ubican su pensamiento en una línea marxista[3] y reivindican el derecho a la ciudad contra la urbanización capitalista y su modo de producción; no obstante, como señala Garnier (2012), estos autores tienen enfoques bastante diferentes, mientras en el uno predomina un enfoque filosófico y sociológico, en el otro hay un predominio geográfico y económico. Tillet (2021) anota que, a diferencia del llamado de Lefebvre a la clase obrera para hacer posible el derecho a la ciudad, Harvey pone su atención en los movimientos sociales, de diversa índole, que desde la década de los noventa del siglo XX están luchando por el derecho a la ciudad: gente sin techo, lucha contra la gentrificación, protestas contra la criminalización de los pobres, etc.

Harvey (2008), teórico social marxista y geógrafo inglés, plantea que

> la pregunta sobre qué tipo de ciudad queremos no puede estar desligada de la pregunta sobre qué tipo de personas queremos ser, qué tipo de relaciones buscamos, qué relaciones con la naturaleza valoramos, o cuál es el estilo de vida que deseamos (p. 16).



Harvey (2008) propone que el derecho a la ciudad es más que el derecho a lo ya existente, tiene que ver con "el derecho a cambiar la ciudad siguiendo nuestros más profundos deseos" (p. 17). Harvey señala que en la pregunta a ¿cómo ejercer el derecho a la ciudad? la respuesta no está en ocuparse de los resultados, pues sería solo trasladar los problemas de un lugar a otro "un tugurio es destruido en un lugar para aparecer en otro" (p. 17), sino que siguiendo a Engels, la única manera de combatir una realidad que se desea cambiar es confrontando los procesos que la originaron; en esa línea, traza lo que él denomina "el problema de la reubicación de los excedentes del capital, pues "el capitalismo está motivado por la necesidad de encontrar espacios lucrativos para la absorción de excedentes de capital" (p. 17).

A criterio de Harvey, la urbanización constituye una alternativa para el problema del excedente de capital; no obstante, en el capitalismo este problema solo tiene soluciones temporales, que traen consigo consecuencias irreversibles para la vida urbana; cita como ejemplos los bulevares de Haussmann en París y el desarrollo del área metropolitana de Robert Moses en Nueva York y, en épocas más recientes, el mercado inmobiliario en Estados Unidos, los

[2] Tillet (2021) dice que deberíamos estar alertas cuando el concepto de derecho a la ciudad que lo originó Lefebvre y lo desarrolló Harvey, es también utilizado por organizaciones de corte liberal e incluso por el Banco Mundial, en un contexto diametralmente opuesto tanto al pensamiento de Lefebvre como de Harvey.

[3] Tillet (2021) plantea que, aunque Marx y Engels vieron a la ciudad como el lugar en el que se concentraba el proletariado y donde se agudizaría la lucha de clases, no sería la ciudad en sí el objeto de su interés. Igualmente, refiere a Benjamin y sus caminatas sobre la ciudad, ubicándolo a él, al igual que a Baudelaire, en el ámbito más de la filosofía y de la poesía, que de la sociología. Con ello, afirma que hasta entrados los años sesenta del siglo pasado, el tema urbano no sería claramente diferenciado en las teorías marxistas, siendo Lefebvre "la piedra basal de tintes marxistas" en la sociología urbana.

procesos de financiamiento con endeudamiento en los proyectos urbanos de Sao Paulo, Dubái, Hong Kong o Londres; o el involucramiento en el mercado hipotecario del Banco Central Chino. Para Harvey, tanto los ejemplos del presente, como lo ocurrido bajo el liderazgo de Hausmman en la renovación de París durante el Segundo Imperio, permiten confirmar su afirmación de que la urbanización "es el principal vehículo para absorción de excedentes de capital a escalas geográficas cada vez mayores" (p. 21).

Harvey indica que cuando hay conflicto entre el bienestar de la población y un buen clima de negocios, el segundo componente suele privilegiarse, "la justificación es que "una marea alta levanta todos los barcos", aunque esto difícilmente se cumpla" (p. 27); asimismo, considera que las ciudades están hoy conformadas por lo que él denomina "fragmentos fortificados"; es decir: ciudades divididas entre las élites financieras y las clases trabajadoras sujetas al desempleo y a la marginación. Para este autor es importante la noción de acumulación por desposesión, lo que hace que el problema del excedente del capital no tenga solución en el modelo actual de acumulación capitalista de las ciudades.

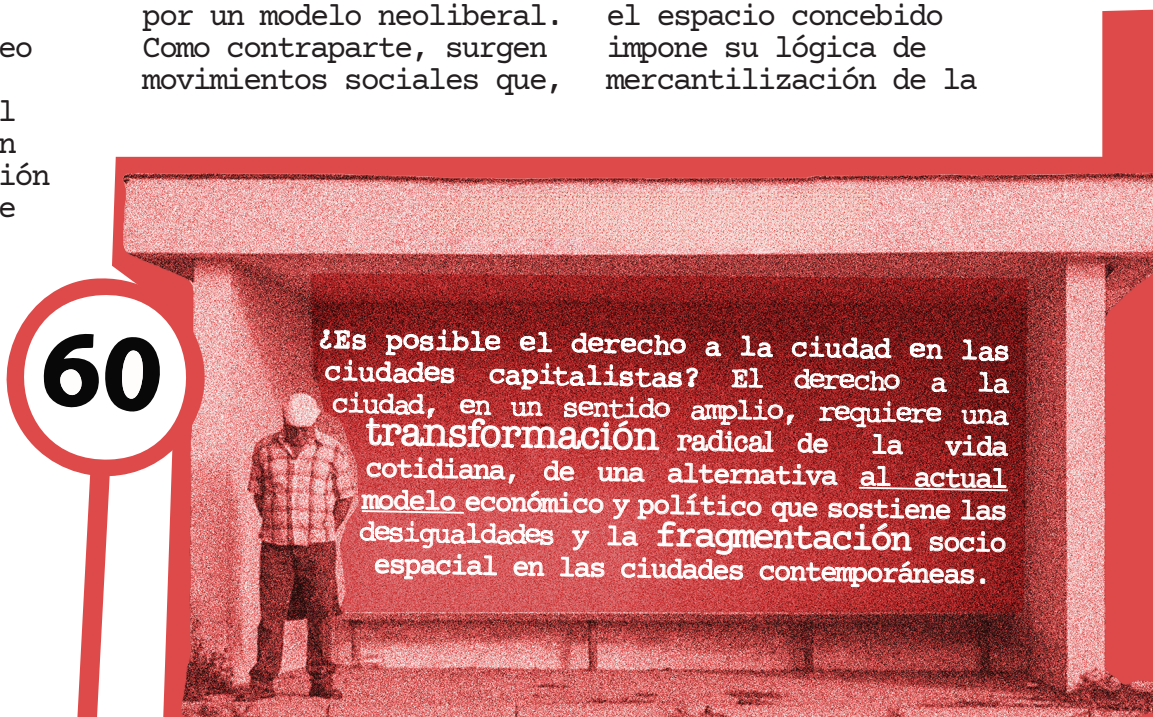
Estas ciudades neoliberales fragmentadas, según Harvey, han sido construidas por el capital en su intento de absorber sus propios excedentes; ello lleva a que la libertad de la ciudad haya sido "usurpada por una élite financiera en su propio beneficio" (p. 28); por lo tanto, si aún queda la posibilidad de recuperar el derecho a la ciudad y la libertad de la ciudad, se requiere confrontar la raíz del problema del excedente de capital, lo que significa que la acumulación del capital no puede seguir determinando nuestras vidas y cómo han de ser nuestras ciudades. Así, para Harvey, el derecho a la ciudad tiene que ver con el control de la producción y el uso de los excedentes. Para Agustín Tillet (2021), tanto Lefebvre como Harvey, pese a sus diferencias, han tenido una centralidad en el devenir de los estudios sobre la ciudad, y no solo de la sociología urbana.

A modo de cierre

Hasta aquí hemos intentado anotar algunos autores -no todos- que han introducido el interés por la ciudad

y por lo urbano en las ciencias sociales. En la actualidad lo urbano y la ciudad son temas que se estudian con énfasis en varias ciencias sociales, en intentos que aún tienen mucho por desarrollar hacia la transdisciplinariedad. Fenómenos como migración y diásporas, diferencias de género, exclusión y marginación; relaciones de producción y distribución que incrementan la pobreza, el subempleo y el desempleo; mercantilización del suelo y especulación inmobiliaria; creación y estigmatización de barrios marginales, junto con abandono estatal y violencia institucional sobre quienes allí habitan; privatización, gentrificación y turistificación; dinámicas de intervención urbana al servicio del mercado y que profundizan la segregación socio espacial; políticas que privilegian la apropiación capitalista de la ciudad, en desmedro de las centralidades urbanas, los tejidos sociales y la construcción de ciudad, entre otras, son algunas de las características que configuran las ciudades contemporáneas, signadas por un modelo neoliberal. Como contraparte, surgen movimientos sociales que, desde diferentes escalas, procuran hacer frente a estos problemas en defensa del derecho a la ciudad.

El derecho a la ciudad parece ser uno de los puntos angulares que hoy se invoca desde varios ámbitos. Ahora bien, en el marco del capitalismo neoliberal, en el que prima el mercado y el valor de cambio de la ciudad, en el que el espacio concebido impone su lógica de mercantilización de la



ciudad, profundizando la pobreza, las desigualdades, la concentración de las riquezas y las formas diversas de segregación económica, social y espacial en las ciudades ¿cómo reivindicar el derecho a la ciudad, ya sea desde la mirada de Lefevbre o la de Harvey? ¿Es posible el derecho a la ciudad en las ciudades capitalistas? El derecho a la ciudad, en un sentido amplio, requiere una transformación radical de la vida cotidiana, de una alternativa al actual modelo económico y político que sostiene las desigualdades y la fragmentación socio espacial en las ciudades contemporáneas.

Referencias

Anderson, N. (1923). *The Hobo. The sociology of the homeless man*. The University of Chicago Press.

De Certeau, M. (2000 [1980]). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer.* Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Garnier, J.P. (2012). *El Derecho a la Ciudad desde Hentri Lefebvre hasta David Harvey, entre teorizaciones y realización. Ciudades*(15), 2217-225.

Harvey, D. (2008). La libertad de la ciudad. *Antípoda*, 15-29.

Jacobs, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. Random House.

Lefebvre, H. (2013 [1974]). *La producción del espacio.* Capitán Swings.

Lefebvre, H. (2017 [1968]). *El derecho a la ciudad.* Capitán Swing LIbros, S.L.

Lynch, K. (1960). *The image of the City.* The M.I.T. Press.

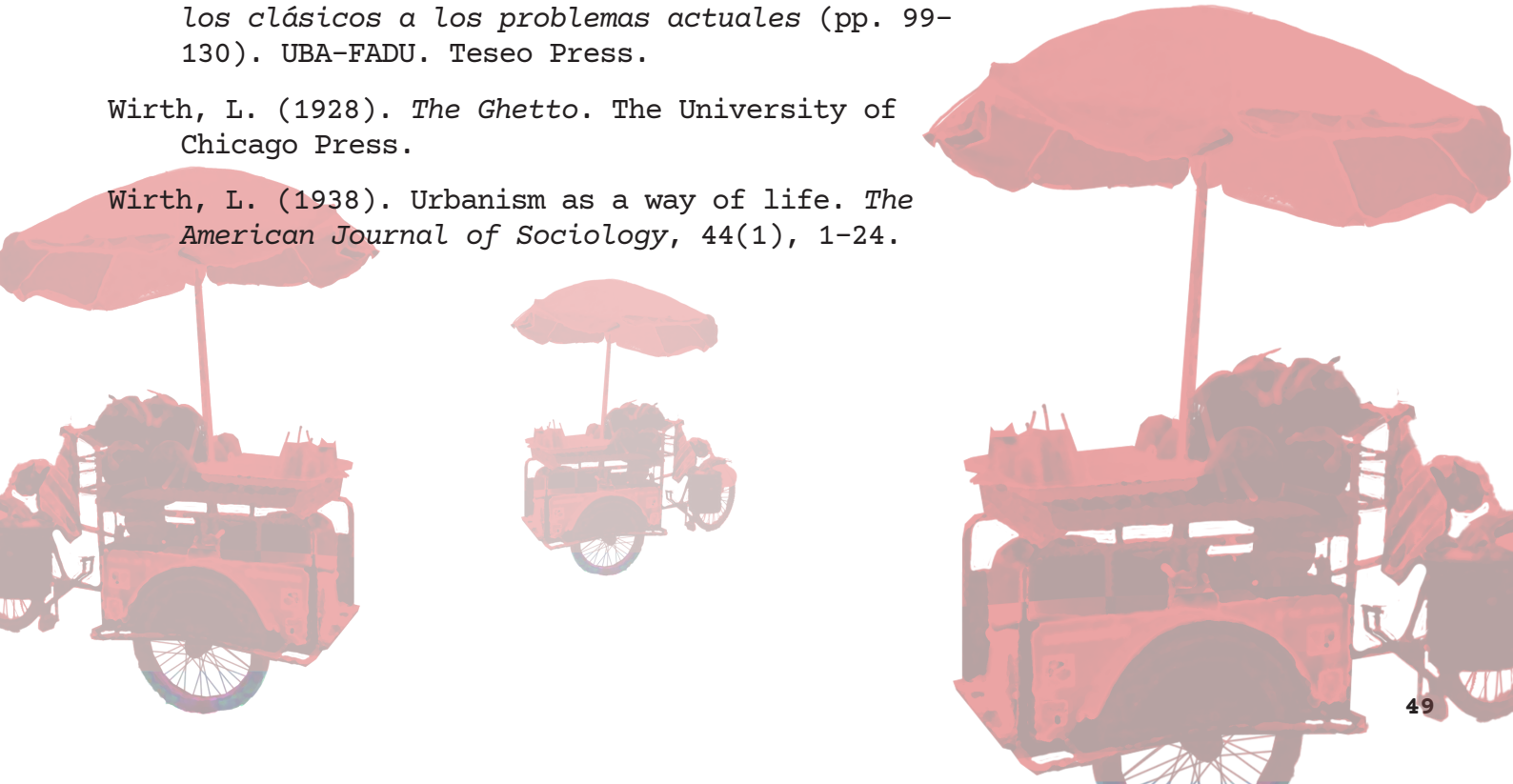
Park, R. E. (1999). *Las ciudad y otros ensayos de ecología urbana.* Ediciones del Serbal.

Thraser , F. (1927). *The Gang. A study of 1.313 gangs in Chicago*. The University of Chicago Press.

Tillet , A. (2021). Pensar la ciudad desde el marxismo: una aproximación sociológica al pensamiento de Henri Lefebvre y David Harvey. En V. (. Paiva, Sociología y vida urbana. *De los clásicos a los problemas actuales* (pp. 99-130). UBA-FADU. Teseo Press.

Wirth, L. (1928). *The Ghetto*. The University of Chicago Press.

Wirth, L. (1938). Urbanism as a way of life. *The American Journal of Sociology*, 44(1), 1-24.



La ciudad instagrameable
Crítica a la ESTETIZACIÓN masiva del espacio habitable

- Alicia Martínez

Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar.

Marc Augé

En la filosofía, el estudio del "lugar" ha sido, además de habitual, extremadamente importante. Nos preguntamos por el lugar que ocupamos en el universo, por el lugar que ocupa los valores en la sociedad, por el lugar de dios, el lugar de esto, el lugar de aquello…

Saber el lugar que ocupa cada sujeto y cada cosa resulta necesario para ubicar ciertas certezas en medio de la incertidumbre y la angustia. Saber dónde estamos; poder llamar a cada lugar de una manera determinada; tener la posibilidad de identificar la función que un lugar tiene, entre otras formas de ubicación son mecanismos humanos para identificarnos, para establecer relaciones con el espacio que ocupamos.

Con base en la determinación de la ubicación y nuestra posición dentro de las múltiples espacialidades en las que desarrollamos nuestra existencia histórica es que construimos nuestros vínculos, nuestras redes, nuestras relaciones.

Determinar el espacio y su uso, el lugar y su función son formas para configurar nuestra comprensión de la existencia. Espacios vitales, espacios lúdicos, espacios laborales, espacios íntimos, espacios públicos, espacios restringidos… El ser humano, históricamente, ha construido una topología filosófica para asignar a propiedades y características a los espacios habitables y utilizables como forma de lograr atribuir a cada uno de estos determinadas conductas y funcionalidades.

Ahora bien, en los tiempos del capitalismo tardío, capitalismo tardomoderno o más fácilmente nuestro tiempo -caracterizado por la virtualización del espacio-, nos enfrentamos a un desafío particular en tanto que el espacio realmente existente, es decir aquellas dimensiones concretas del mundo por el cual nos podemos desplazar, progresivamente, ha cedido su preminencia respecto a la configuración de un espacio etéreo, carente de bordes, límites, grietas, fisuras o cualquier determinación que no sea los del deseo virtual que, a su vez, se halla únicamente condicionado por la estandarización y homogenización en función de nuestra capacidad de acceso a los bienes de ese deseo.

La virtualidad construida, progresivamente, con nuestro acceso al espacio cibernético ha llegado a un punto en el que los espacios reales se enfrentan a un problema fundamental: La transustanciación secular de su usabilidad concreta para ser únicamente medios para la prefiguración de nuestra identidad virtual. Es decir, el lugar en sí mismo ya no cumple la función funcional, sino de forma colateral, adquiere una funcionalidad ficcional en la que deja de ser espacio para convertirse en escena. Los lugares se vuelven escenarios que ya no son experimentados en la singularidad de su función o su particularidad geográfica o histórica para convertirse en meros fondos para la validación de experiencias en las redes sociales mediados por los estándares de la viralización, la moda y las tendencias iconográficas.

Este cambio de usabilidad del espacio o de modificación de la función del espacio ha sido bastante estudiado y criticado en la modernidad, tanto la poesía de Baudelaire, la crítica de Benjamin o los estudios sociológicos de Augé, Koolhas, Lipovetsky han detallado la manera en la que el proceso de urbanización capitalista fetichizó el espacio para sustituir su funcionalidad objetiva para priorizar una función mediadora entre sujeto y mercado. Así, los lugares pierden cualquier particularidad histórica y devienen en escenografías indiferenciadas abstraídas de su potencial contemplativo para ser fondos estetizados que representan el poder adquisitivo en tanto, que estar ahí no importa tanto como tener la foto del estar ahí.

Ahora bien, el cambio de usabilidad que experimentamos actualmente no solo que transforma el espacio, sino que ha terminado por modificar radicalmente la comprensión de la forma de existencia de lo humano. En otras palabras: la creciente virtualización de nuestro relacionamiento social ha creado un espacio cibernético homogéneo en el que los fundamentos éticos, políticos, espirituales o de cualquier otra índole deben ceder su posición ante los mandatos estéticos como determinantes de una existencia en la que el mercado ha permeado en cada una de las aristas de nuestra vida.

Siendo así, los lugares materiales no son sino medios por los que transitamos los tiempos entre una conexión a internet o otra y la respectiva interacción. Así, hemos pasado de una realidad virtual en la que la tecnología procuraba simular las condiciones del mundo real o una "virtualidad real" en la que nuestra vida "real" realmente existe, únicamente, en la medida en que es comunicada -posteada, linkeada, subida-. Así, la real pierde su realidad y se convierte en un laboratorio de las ficcionalidades performativas acordes con nuestras identidades virtuales que son las que nos relacionan "efectivamente" con el otro.

La virtualidad, como terreno de lo posible absoluto, nos ofrece tantas y mejores condiciones para ser aquello que aspiramos ser que nuestra interacción en tiempo real y en espacio real se degradan a meras representaciones iconográficas capaces de alinearse al perfil deseado con el que nos expresamos como identidades algorítmicamente clasificadas.

En su texto, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Walter Benjamin (1989) avizora con precisión el proceso descrito en el presente ensayo: la estetización como forma radical de enajenación, y señala:

> La humanidad, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal que le permite vivir su propia aniquilación[1] como un goce estético de primer orden (p. 57).

Así, podemos llamar *instagramización* a un proceso secuencial que han experimentado las relaciones entre el sujeto y los espacios en el que, en una primera etapa, la democratización de la fotografía construyó identidades iconofágicas que, bajo una supuesta ampliación y libertad del individuo para perennizar a su imagen y semejanza la realidad que lo rodeaba fue progresivamente inducida al canon del filtro, el encuadre y las características restrictivas y particulares de esta red social; y, en un segundo momento, condicionar el espacio real a dicho canon y de esta forma coaccionar a que el mundo real se construya a imagen y semejanza delcontenido instagrameable.

Dicho de otra manera; la *instagramización* ofreció la oportunidad a que cada individuo pueda performarse a través de un novedoso formato de foto cuadrada con una amplia gama de filtros que asociaban la nostalgia vintage con una noción libidinal del consumo. Posteriormente ha implicado que los espacios reales se adecuen para asemejarse a esas imágenes ilusorias de la particularidad homogeneizante en la que se explota y radicaliza la individualización extrema de las experiencias en las que el capitalismo estético encuentra en las redes sociales el vehículo para desnaturalizar y desocializar los espacios como objetos de consumo visual.

Vale señalar que el formato cuadrado -actualmente el rectángulo en eje vertical- que no era usual en la fotografía, implica que el individuo está obligado a cerrar el encuadre de su cámara hacia planos que priorizar la individualidad y la cercanía, sin considerar que todo aquello que queda por fuera del cuadro es también una

[1]Si bien es posible interpretar la palabra “aniquilación” que usa Benjamin en términos de la crisis ecológica/civilizatoria actual o de procurar homologar las condiciones actuales con las épocas del fascismo europeo de años 30 del siglo pasado en las que se escribió la cita anterior, para el objeto de este trabajo utilizaremos la acepción entendiéndola como “reducción a la nada” de la condición humana preexistente y su sustitución por otra.

decisión política, en este caso atenuada por la prioridad estética.

Por su parte, es cada vez más recurrente observar que las decisiones políticas, sean estás individuales, públicas, corporativas, disponen la usabilidad del espacio en función de su transmisibilidad estética antes que en su usabilidad objetiva. Un restaurante, un bar, un parque, un museo, un cine, un centro de estudios, una iglesia, una biblioteca o cualquier lugar que implique interacciones sociales debe cumplir con el patrón estético "instagrameable" puesto que esto aumenta su atractivo y consecuentemente la posibilidad de asumir su función mediadora entre sujeto y consumo.

Es a esto a los que nos referimos, líneas atrás cuando hablamos de transustanciación secular de la usabilidad: los espacios *instagrameados* ya no tienen como prioridad cumplir con su objetivo funcional, sino que anteponen la potencialidad "posteable". No importa si la comida es buena con tal de que la foto proyecte esa sensación estetizada. El sujeto, reducido a la mera condición de usuario-consumidor, ya no debe

[2]"Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos: estos, catalogados, clasificados y promovidos a la categoría de 'lugares" de memoria", ocupan allí un lugar circunscripto y específico. Un mundo donde se nace en la clínica y donde se muere en el hospital, donde se multiplican, en modalidades lujosas o inhumanas, los puntos de tránsito y las ocupaciones provisionales (las cadenas de hoteles y las habitaciones ocupadas ilegalmente, los clubes de vacaciones, los campos de refugiados, las barracas miserables destinadas a desaparecer o a degradarse progresivamente), donde se desarrolla una apretada red de medios de transporte que son también espacios habitados, donde el habitué de los supermercados, de los distribuidores automáticos y de las tarjetas de crédito renueva con los gestos del comercio "de oficio mudo", un mundo así prometido a la individualidad solitaria, a lo provisional y a lo efímero, al pasaje, propone al antropólogo

ser atendido en función del servicio en sí mismo que busca sino de la transmisibilidad con la que puede existir en la ciudad instagrameada. Un parque ya no solo debe ser un lugar seguro para las infancias sino debe permitir transmitir eso mediante su estética.

Así, a diferencia de lo que sucedía en los actos religiosos en los que la materia común adquiría condiciones sagradas según el rito; la transustanciación secular del espacio instagrameable desfuncionaliza los lugares - complementando la disfuncionalidad antropológica de la crisis de la espacialidad de aquella categoría que Augé llama los "no-lugares"[2] (Augé, 2000), convirtiendo cada espacio en una especie de estudio iconogénico, es decir con capacidad de reproducir en los mismos patrones y estándares las imágenes con capacidad de ser posteadas. Así, en el restaurante, el bar, la iglesia ya no importan rituales, liturgias, tradiciones, hábitos; lo único que importa es que puedan reproducir el canon estético que además implica homogeneizar la postura para dejarse espectar en un continuo y permanente estado de consumibilidad placentera. Consumo el espacio y lo que ahí se vende para, a su vez ser consumido por mi comunidad virtual, en medio de una transaccionalidad de la economía de la atención y el dopamining que me obligan a manifestarme en estado de permanente disponibilidad: la utopía de la felicidad perpetua y perfección estética; incluso lo feo debe verse bien, incluso lo triste debe parecer alegre.

A modo de conclusión

Observar críticamente el fenómeno de la instagramización del espacio no solamente pretende interpelar un patrón estetizante tanto de la forma en la que nos proyectamos en la virtualidad como escena de realización de nuestra relacionamiento social así como de la adecuación del espacio físico respecto a patrones estéticos determinados por condicionantes

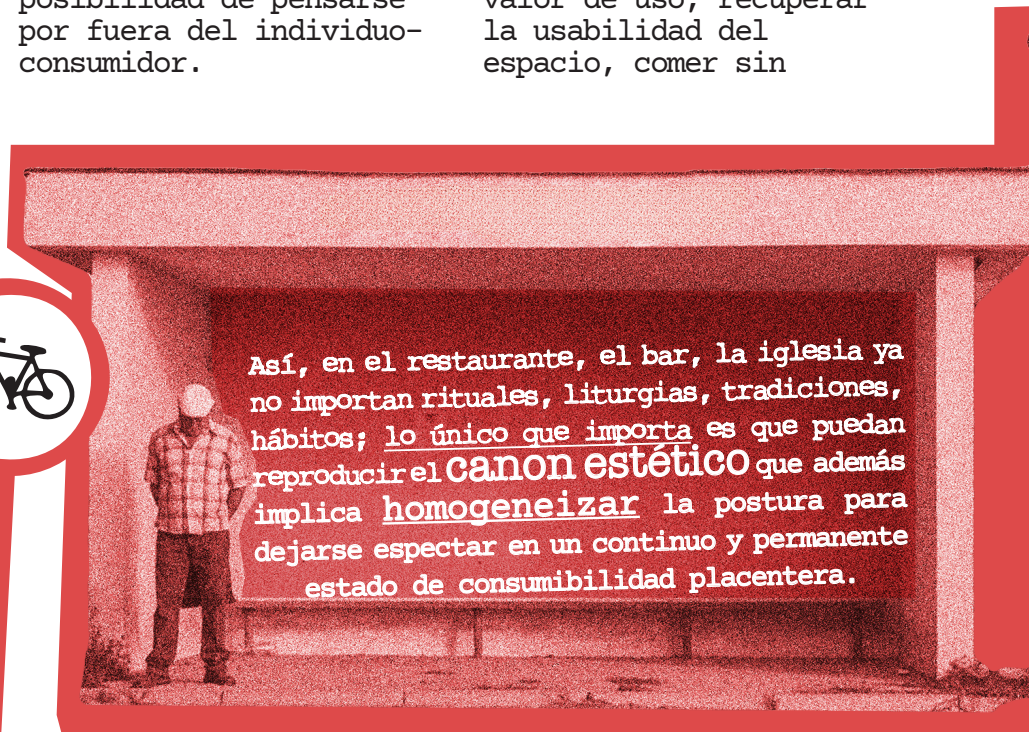
y también a los demás un objeto nuevo cuyas dimensiones inéditas conviene medir antes de preguntarse desde qué punto de vista se lo puede juzgar" (Auge, 2000, pp. 83-84).

mercantilizados y definidos por criterios hegemónicos propios de la homogenización del neoliberalismo, sino que criticar este proceso es sobre todo regresar a dos categorías fundamentales ya observadas por Walter Benjamin: el habitar poético y la contemplación del *flâneur*.

A medida que los espacios de interacción social se conviertan en escenas de producción de contenidos posteables estos pierden la posibilidad poiética -creativa- puesto que sustraen de ellos su usabilidad como espacios improductivos. Por su parte, la contemplación de aquel sujeto capaz de perderse en la ciudad para desentrañar sus mensajes también es anulada en la medida de que hasta el *flâneur* se ve distraído de su distracción contemplativa para selfiarse y producirse como producto contemplable.

Criticar la estetización de los espacios en pro de crear goces estéticos auto enajenantes es una necesidad política y ética puesto que en esta incesante reproducción iconofágica la humanidad pierde cualquier posibilidad de pensarse por fuera del individuo-consumidor.

La estetización de "Me publico, entonces existo" reviste peligros inconmensurables, criticar la *instagramización* es un desafío en busca de redefinir los horizontes civilizatorios, abrir el cuadro de la foto nunca resultó ser un acto tan aparentemente inocente y tan potentemente político. Recuperar el valor de uso, recuperar la usabilidad del espacio, comer sin



registrar lo que comemos, conversar en el bar o irse de fiesta sin dejar huella en nuestro universo virtual por irrelevante que parezca es un ejercicio de resistencia, contemplar la vida sin afán transmisible es una forma de defender un derecho amenazado. Exigirnos lugares donde al menos tengamos una tregua a nuestra auto inserción en las dinámicas de la mercantilización de nuestras experiencias vitales, experimentar los lugares en su valor de uso por como experiencias auténticas sin la necesidad de validación de la mirada abstracta del otro digital.

Referencias

Augé, M. (2000). *Los "no lugares" Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Gedisa.

Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos.* Taurus.

Recuperando la agencia en la producción del espacio.
Asentamientos informales como modelos de insurgencia espacial
– Paúl Cedillo

El fenómeno de migración rural-urbana que las ciudades del sur global han estado experimentando durante el último siglo ha resultado en miles de millones de personas siendo forzadas a establecerse en las periferias urbanas, en lo que llamamos asentamientos informales, o barrios autoconstruidos. De esta manera, son marginalizados, abandonados y separados de la vida urbana "formal". A pesar de ello, estas personas han logrado integrarse completamente con la ciudad, tanto política, económica como espacialmente. En algunas ciudades, representan más del 50% de la población urbana (Neuwirth, 2010). Abandonados por sus gobiernos, estas comunidades han logrado encontrar en la informalidad los medios para lidiar con la pobreza, y en el proceso, han logrado escapar de los problemas de la vida rural. En otras palabras, los barrios autoconstruidos proporcionan una solución para reducir la pobreza, el hambre, la mortalidad infantil, la esperanza de vida e incluso reducir la sobrepoblación (es decir, los problemas ligados a la vida rural) (Sauders, 2010; Davis, 2005; Neuwirth, 2010).

El marco emancipatorio en el que han surgido los barrios autoconstruidos les ha permitido encontrar soluciones innovadoras basadas en prácticas democráticas desde abajo hacia arriba. Esto les ha ayudado a mitigar el problema de la pobreza y desigualdad, pero también les ha provisto de una nueva herramienta para demandar reconocimiento, inclusión, legitimidad, y finalmente, reclamar su derecho a la ciudad.

Como lo afirmaba ya Turner (en McGuirk, 2014) en el siglo anterior, los asentamientos informales no son el problema, son la solución. A pesar del acceso inadecuado a los servicios, la informalidad, y la congestión, estas nuevas ciudades 'informales' se caracterizan por autoempleo y autonomía. Estás condiciones les han ayudado a proponer nuevas alternativas para habitar la ciudad. Por tanto, nuestra primera respuesta lógica al proceso de urbanización debería ser reconocer estos asentamientos como un parte integral y legitima de nuestras ciudades. Y entender que, si se les da espacio de autogestión y espontaneidad estos espacios pueden crecer, cambiar y desarrollarse (Jacobs, 1961).

El número de personas viviendo en asentamientos informales está destinado a aumentar a más de dos mil millones de personas para el año 2035 o 2040 (Davis, 2025). Esto se sentirá sobre todo en las ciudades del sur global, donde el número de ciudades en países de bajos ingresos crecerá en un 76%, mientras que en países de ingreso medio será solamente un 6% (UN-Habitat, 2022). Quizás, Sauders (2010) no se equivocaba al decir que el rasgo que definirá este siglo será el flujo de personas hacia las ciudades, y será en el sur global donde podremos encontrar su epicentro. Es entonces, en este siglo, que el proceso final de urbanización ocurrirá y cómo reaccionemos definirá el futuro de nuestras ciudades. Puede ser visto como una oportunidad para desarrollar nuevas alternativas que solucionen los problemas de la vida rural, mientras se establecen nuevas formas de habitar la ciudad. Pero esto solo funcionará si comenzamos por escuchar a quienes hasta ahora han estado luchando en contra de los problemas de la vida urbana.

Antes de avanzar se debe aclarar a qué nos referimos con informalidad, una palabra frecuentemente de una manera negativa. Dovey (2015) sugiere que definimos estos asentamientos como informales porque transgreden los códigos formales del estado en términos de tenencia de tierra, planeamiento urbano, diseño y construcción. Aquí proponemos dos cambios conceptuales; primero, que la informalidad no es binaria, ningún asentamiento urbano es totalmente informal o totalmente formal. De hecho, todas las ciudades y todos los barrios, simplemente representan una mezcla entre formal e informal. Segundo, como veremos en las siguientes líneas la informalidad no significa pobreza, al contrario, es un recurso para combatir la pobreza, y como tal, un recurso que podemos reconciliar con la vida urbana.

Al ser desplazados a las periferias de la ciudad, los asentamientos informales, o barrios autoconstruidos, son separados de la vida urbana “formal”. Estas comunidades no son percibidas como parte de la ciudad, sino como una extensión externa a la ciudad. Usando los términos de Sennet (2018), se han convertido en parte de la *ville* (entorno construido), pero son ajenos a la *cité* (espacio social); viven en la ciudad pero no la habitan. O, por lo menos, es cómo son percibidos.

Ciudades como Mumbai, que aportan alrededor del 40% de los ingresos fiscales de todo el país, y donde más de la mitad la población vive en barrios autoconstruidos, no pueden ser consideradas como ciudades "formales" con enclaves "informales" (Neuwirth, 2010). En estos casos, la "la ciudad informal" es "la ciudad". Es decir, se han integrado completamente tanto política, económica como espacialmente. A pesar de esto, es en los barrios más ricos donde encontramos la mejor infraestructura, los servicios y espacios públicos más exclusivos. Mientras que, en los barrios autoconstruidos, las personas tienen que robar la electricidad, comprar agua a precios exagerados del sector privado y construir sus propias carreteras. Como lo dijo Lefebvre (1991, primera publicación en 1974) hace más de 50 años ya, "hoy, más que nunca, la lucha de clases está inscrita en el espacio" (p. 55).

Es en este contexto que emerge la idea del *Derecho a la Ciudad.* Harvey (2012) tenía razón al señalar que "la idea del derecho a la ciudad no nació principalmente de fascinaciones intelectuales… Nace principalmente de las calles, de los barrios, como un grito de ayuda y sustento de pueblos oprimidos, en tiempos desesperados" (p. XIII). En su lucha por sobrevivir, los habitantes de los barrios autoconstruidos trajeron a la vida una nueva forma de mirar el espacio. Es la idea de que, por el simple hecho de nacer, toda persona tiene derecho a un lugar en el mundo, un lugar donde

pueda vivir y habitar. Expulsados de la vida rural esta noción se materializa en el derecho a la ciudad.

En su libro seminal, *La production de l'espace*, Henri Lefebvre (1974), propone que "el espacio social es un producto social" (p. 61). Es decir, el espacio no se puede concebir simplemente como el trasfondo imparcial, y pasivo donde la actividad humana se desarrolla. Al ser un producto social, el espacio es tanto el resultado de las relaciones y dinámicas sociales como el medio a través de las cuales estas mismas estructuras sociales son condicionadas. En otras palabras, cuando inventamos y reinventamos nuestras ciudades, nos estamos inventando y reinventando a nosotros mismo. Dado que hacer y rehacer nuestras ciudades depende necesariamente del poder colectivo sobre el proceso de urbanización, el derecho a la ciudad no es un derecho individual, sino colectivo. Entonces, reclamar el derecho a la ciudad, es reclamar algún tipo de poder para moldear el proceso de urbanización, tener en una voz en cómo nuestras ciudades se construyen, y hacerlo de una manera fundamental y radical (Harvey, 2012).

Paradójicamente, a pesar de ser abandonados por las autoridades locales, los barrios autoconstruidos se convierten en fuerzas sociales de abajo hacia arriba que experimentan procesos territoriales de autogestión y establecen relaciones socioespaciales que les permiten incorporarse a la *cité*. En, *Planet of Slums*, Sauders (2010) observó que las personas escapando de los horrores de la vida rural manifestaban su derecho a la ciudad en esta transición, incluso si eso significaba construir casas precarias en las periferias de la ciudad. Es decir, apropiando el espacio que se les negó en la ciudad, al construir sus casas, sus calles y sus barrios completos, estas comunidades recuperan su agencia en la producción del espacio, y de esta manera modelan su propia vida urbana.

Desde el momento inicial, cuando las personas se asientan en terrenos apropiados, su acción es política. Cuando ponen el primer ladrillo o se planta el primer palo, transgreden el orden urbano establecido,

y esta transgresión es un acto político es sí mismo. Es una manifestación de su derecho a la ciudad. Es decir, es a través del proceso constructivo que los asentamientos informales forman parte de la *ville* (entorno construido), y en este proceso, simultáneamente reclaman su lugar en la *cité* (vida social). Dada la naturaleza autogestionada de los asentamientos informales, en el proceso de construcción, se están constituyendo nuevas formas de disposiciones socio-espaciales de asociación, intercambio, circulación y expresión que funcionan fuera del orden establecido (Minuchin, 2016).

Es decir, no solo están demandando su derecho a la ciudad, si no que, simultáneamente están materializando sus demandas. Es un proceso *prefigurativo*, es decir, un forma de acción política en la cuál se produce en el presente, las demandas y visiones para el futuro. Es transformar el discurso político, en acción política. Derrida (en Minuchin, 2016) define este proceso prefigurativo como un acto performático; el proceso de producir lo que se nombra y nombrar lo que se produce. En el proceso constructivo, la prefiguración toma su forma material (arquitectura o urbanización prefigurativa).

Al expandir su autonomía y su agencia, los barrios autoconstruidos han sido capaces de establecer nuevas redes socio-espaciales que crean micro flujos de materiales, bienes, prácticas e información (Dovey y King, 2011). Esto es materializado en el proceso constructivo a través de la provisión de mano de obra, materiales, herramientas, tierra y capital. A través de la autogestión y la organización colectiva, son ellos quienes dibujan sus propios planos, quienes procuran sus propios materiales, y quienes construyen sus propias viviendas. En este contexto, las dinámicas sociales de *valeur déxchange* dominantes en la estructura capitalista son reemplazadas por el *valeur d'use*, separándose así de los sistemas de mercado. Esto se deriva de su capacidad de traducir la participación y el compromiso de las personas como un multiplicador: una forma de movilizar la mano de obra y la solidaridad, extendiéndose para crear una red de prácticas decomodificadas y prefigurar la "ciudad del futuro", de su futuro.

De esta manera, están creando alternativas que se oponen a los modos hegemónicos de arriba hacia debajo de construir la ciudad, proponiendo estructuras complejas de auto-gobernanza basada en redes y prácticas socio-espaciales.

Empujados a los bordes de la ciudad, los habitantes "informales" se han visto forzados a materializar sus demandas en el proceso de construir la "ciudad informal"; y al hacerlo, no solo están proponiendo soluciones para sus problemas urbanos, los están produciendo. De hecho, puede ser que las personas y las comunidades viviendo en asentamientos informales a quienes Lefebvre (1996) se refería cuando dijo que "solo los grupos, clases sociales y fracciones de clase que son capaces de iniciativas revolucionarias pueden asumir y llevar a cabo las soluciones a los problemas urbanos" (p. 103).

En este artículo, se ha tratado de argumentar que los barrios autoconstruidos, dejados a (sus propios medios, tienen la capacidad de crear y proponer nuevas alternativas para construir la ciudad que puede solucionar sus problemas urbanos. Sin embargo, esto no debe ser romanizado. Como Jeremy Seabrook (en Davis, 2005) ha señalado "sería tonto pasar de una distorsión - mirar a barrios marginales como lugares de crimen, enfermedad y desesperación - a la opuesta: que pueden ser dejados de manera segura a sobrevivir por ellos mismos" (p. 72). Existe una serie de problemas prevalentes que no pueden ser simplemente resueltos por procesos orgánicos de desarrollo de abajo hacia arriba (por ejemplo, el crimen, la ecología, la seguridad). La visión de Jacobs, que hemos adoptado aquí, de barrios autogestionados de abajo hacia arriba reinventando la vida urbana tiene un 'talón de Aquiles'. Sennet (2018) decía que problemas de infraestructura (calles, electricidad, abastecimiento de agua) no pueden ser resueltos a través de estrategias celulares de abajo hacia arriba; problemas ecológicos y tecnológicos solo se pueden resolver al nivel de la ciudad, a través de respuestas coordinadas y sistemáticas considerando la ciudad en su totalidad en lugar de piezas fragmentadas. Además, quedan preguntas sobre la temporalidad, calidad y estándares de esta nueva 'realidad urbana'.

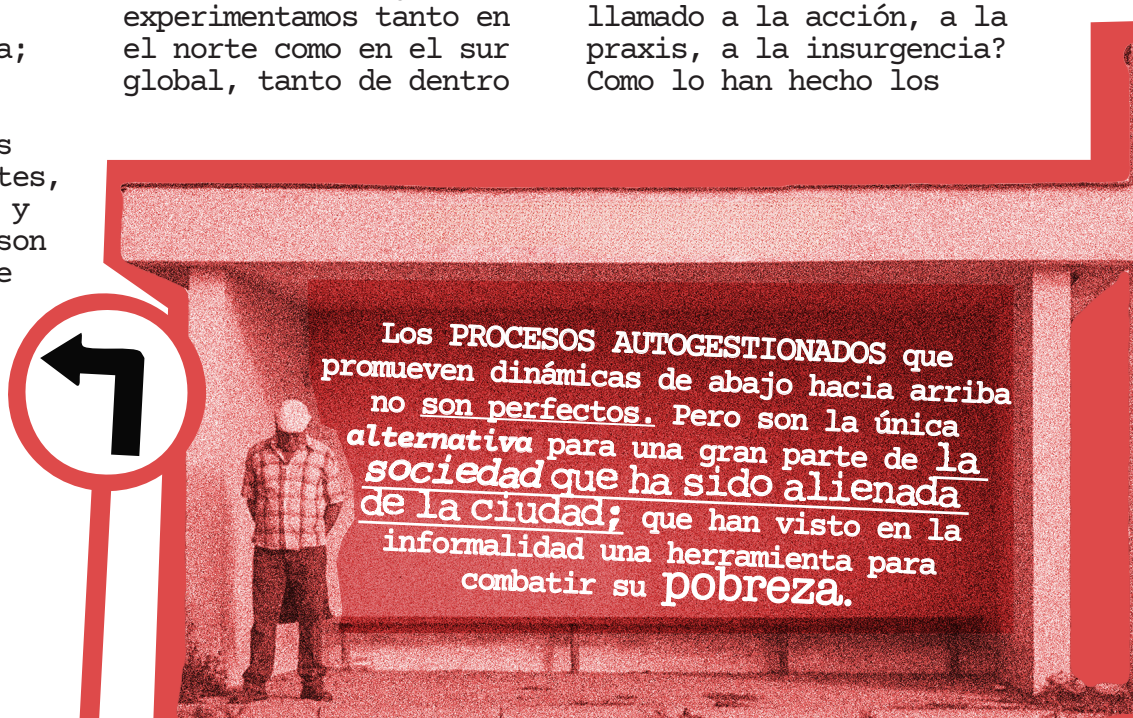
Desde un punto de vista socio-político, modelos de desarrollo urbano desde abajo hacia arriba también han sido bastante criticados. Transferir la responsabilidad de urbanización a los barrios autoconstruidos no es más que el reconocimiento del fallo del estado y gobiernos locales; de hecho, al promover modelos autogestionados están tácitamente renegando su responsabilidad política de los problemas urbanos (Davis, 2005). Desde una izquierda más ortodoxa nos advierten que estos procesos pueden normalizar el abandono del estado y como resultado los movimientos urbanos desradicalizan su lucha contra la igualdad (Davis 2005; Neuwirth, 2010; Dovey, 2015).

Sin embargo, a pesar del gran número de críticas, que son ciertamente legítimas, no se llega a constituir un argumento convincente. La verdad es que los sectores vulnerables urbanos no tienen otra opción. Si están abandonados por el gobierno y el mercado no puede encontrar una solución, ellos tienen que construir su propia ciudad. Quizá este no sea el escenario ideal que sueñan los urbanistas, pero la informalidad es su única defensa en contra de la pobreza urbana. ¡Y funciona! Construyen viviendas asequibles con una eficiencia que los gobiernos burocráticos solo podrían soñar (Neuwirth, 2010). Es cierto que la calidad de las casas es deficiente, pero tienen que ser mejoradas con el tiempo, y sobre todo se pueden mejorar *in situ*, a una fracción del costo "formal" en lugar de reemplazarlas completamente. Los problemas de corrupción pueden ser minimizados también al no tener la concentración del dinero y poder en ciertas manos. Acerca de la desradicalización de los movimientos urbanos, espero que se hayan aclarado la paradójica naturaleza de este proceso en los argumentos anteriores. El proceso de establecimiento de los barrios autoconstruidos es en sí mismo un acto político, una acción de insurgencia (Dovey, 2015; Harvey, 2012; Lefebvre, 1996; Minuchin 2005).

Es cierto, los procesos autogestionados que promueven dinámicas de abajo hacia arriba no son perfectos. Pero son la única alternativa para una gran parte de la sociedad que ha sido alienada de la ciudad; que han visto en la informalidad una herramienta para combatir su pobreza. Y a través de esto, reclamar

lo que la ciudad les ha negado. Lo que se sugiere es un cambio conceptual en cuanto a los asentamientos informales: verlos no como un obstáculo, sino como un punto de partida para crear nuevas alternativas para habitar la ciudad. McGuirk (2014) pragmatismo, como un medio para fines idealistas, en otras palabras, un idealismo pragmático y no un pragmatismo idealista; es decir, donde los métodos necesarios deben adaptarse a las condiciones prevalentes, donde la flexibilidad y pensamiento lateral son prerrequisitos, donde no hay respuestas ortodoxas.

Para concluir, este artículo no es más que un llamado a repensar la informalidad, a entenderla como una manera de transgredir las normas establecidas que se nos han impuesto a través del espacio urbano. Es decir, reclamar nuestra agencia en la producción de la ciudad, y por tanto ejercer nuestro derecho a la ciudad. Ahora hablamos de asentamientos informales, pero no es difícil pensar en cómo estos mismos procesos, o normas impuestas desde arriba hacia abajo, los experimentamos tanto en el norte como en el sur global, tanto de dentro como fuera de los centros de las ciudades. Normas que erosionan nuestro derecho a la ciudad. Si pensamos por ejemplo en ciudades como Venecia o Barcelona que han sucumbido a la ideología del *valuer d'exchange* en lugar del *valeur d'use*. Es decir, ciudades donde no se habita, se han convertido en un producto más a través del turismo. ¿No es necesario aquí un llamado a la acción, a la praxis, a la insurgencia? Como lo han hecho los



asentamientos informales, a través de la praxis y tácticas prefigurativas, es decir producir hoy nuestras demandas y visiones del futuro, sin importar transgredir las normas que se nos han impuesto. En ciudades como en Cuenca o Medellín donde el proceso (inverso) de migración del norte (global) al sur ha desencadenado procesos de gentrificación acelerada empujando a los habitantes locales fuera de la ciudad. ¿No es este también un llamado para recuperar nuestra agencia en la producción del espacio? Hay mucho que podemos aprender de los asentamientos informales.

Referencias

Grahame, D. (2005). *Recombinant urbanism: Conceptual modelling in architecture, urban design, and city theory*. John Wiley & Sons Ltd.

Harvey, D. (2012). *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*. Verso.

Jacobs, J. (1961). *The death and life of great American cities*. Random House.

Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Basil Blackwell.

Lefebvre, H. (1996). Right to the city. In E. Kofman & E. Lebas (Eds.), *Writings on cities* (pp. 147-159). Blackwell Publishing.

McGuirk, J. (2014). *Radical cities: Across Latin America in search of a new architecture*. Verso

Minuchin, L. (2016). The politics of construction: Towards a theory of material articulations. *Environment and Planning D: Society & Space, 34*(5), 895-913.

Minuchin, L. (2021). Prefigurative urbanization: Politics through infrastructural repertoires in Guayaquil. *Political Geography, 85*, 102316.

Neuwirth, R. (2005). *Shadow cities: A billion squatters, a new urban world*. Routledge.

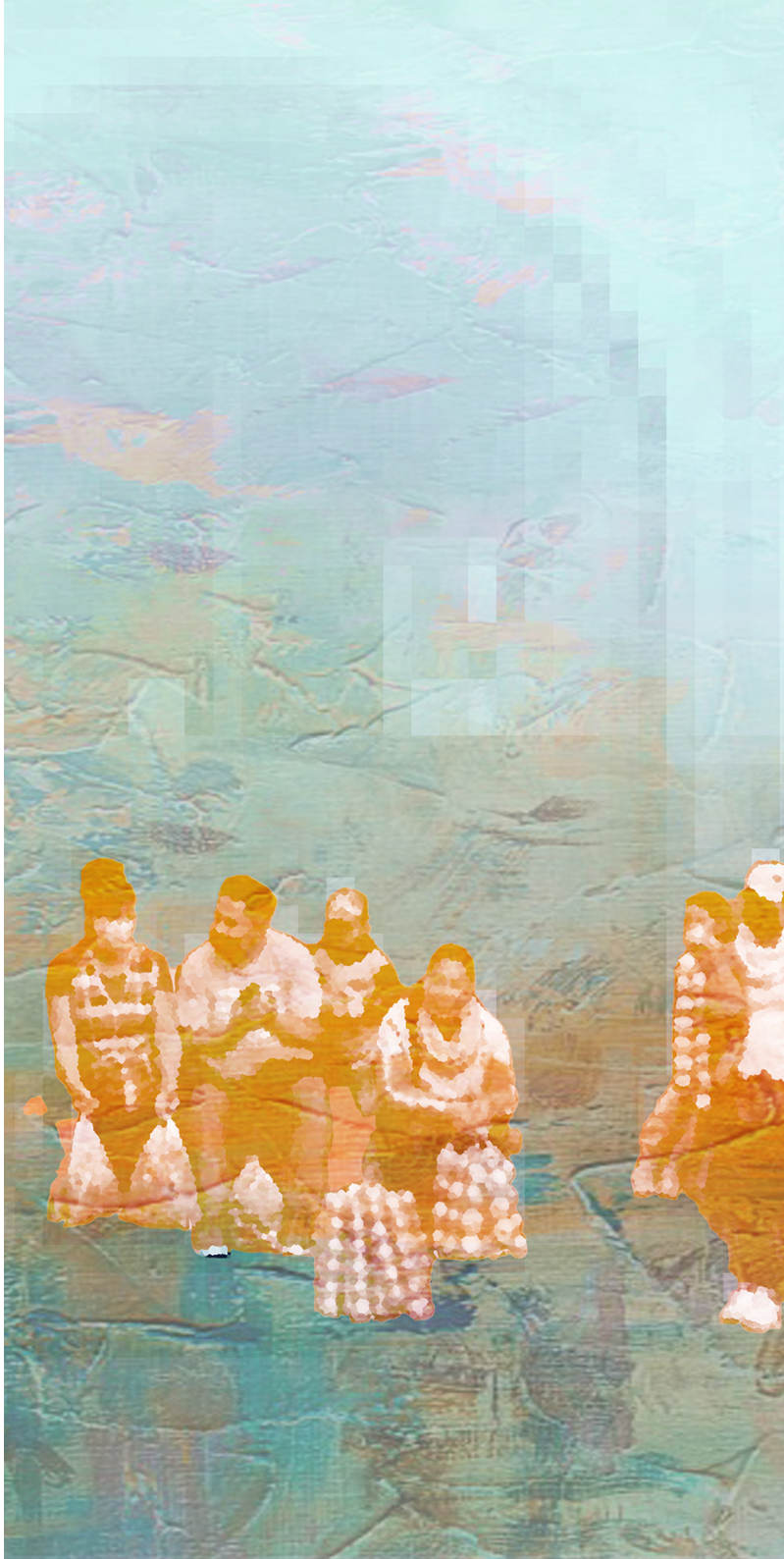
Saunders, D. (2010). *Arrival city*. Windmill Books.

Sennett, R. (2018). *Ethics for the city*. Penguin.

COMO
NAS

Espacios que respiran: La ciudad como narradora en Pilar Quintana

– J. Barish



Hace unos años viajé a Bogotá en un recorrido familiar *express*. Llegamos a la Plaza de Bolívar un domingo por la mañana y encontramos un bullicioso mercado de frutas y verduras. Había una llama y un burro para tomarse fotos, un faquir, miles de palomas, y muchísima gente. Desde dos puestos sonaba música, mientras más allá otros vendían manualidades como carteras y sombreros hechos con bolívares venezolanos. Habían risas y gritos, un hombre leía y vendía poemas a cambio de lo que la gente pudiera pagarle. Yo estaba maravillada; mis compañeros de viaje, no.

Durante tres días nos movimos por la ciudad, cruzábamos las plazas, las calles, las tiendas entre ríos de gente, música proveniente de celulares, de parlantes, de carros, caminábamos con los ojos en las nucas del alguien de la familia para no

perdernos. A veces paraba unos segundos solo para ver y sentir: la ciudad parecía moverse. Siempre he creído que la ciudad y los espacios están vivos. No en el sentido de seres, pero sí como entidades llenas de ruido, memoria y marcas: stickers en letreros, carteles de conciertos, avisos de garajes y anuncios de mascotas perdidas hace años. Las calles, los puentes, las paredes y los postes son protagonistas que narran las historias de quienes los transitan. Cada esquina y rincón se convierte en testigo de la vida urbana, donde se cruzan las contradicciones de lo cotidiano con los deseos, conflictos y esperanzas de sus habitantes.

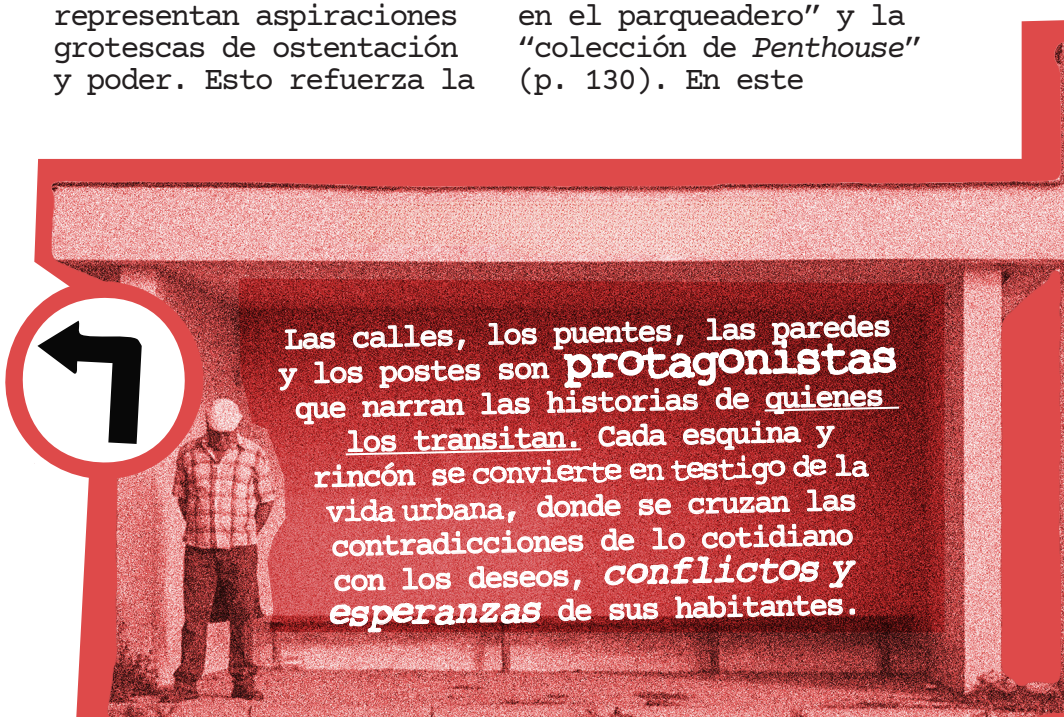
Esa vida de los espacios se refleja en la literatura colombiana, una de mis favoritas. En *Coleccionista de polvos raros* de Pilar Quintana (2022), la ciudad cobra movimiento, ruido y densidad emocional. Esto se vincula con la poética del espacio de Bachelard, quien plantea que los espacios no son meros contenedores físicos, sino entidades vivas que resuenan con nuestras emociones y experiencias. En Quintana (2022), los espacios urbanos se convierten en narradores silenciosos de las vidas marginales:

> esta ciudad es un laberinto de calles angostas que huelen a orines, es el sonido hueco de sus pisadas, es un tipo parado al final de la cuadra que cuando las ve bota su cigarrillo, paranoia, es no saber lo que le espera a uno al doblar la próxima esquina (p. 23).

Bachelard (2000) argumenta que los espacios están cargados de simbolismo, tanto en lo cotidiano como en lo arquitectónico. Las esquinas, por ejemplo, son puntos de transición y encuentro. En Quintana, lo único auténtico y sin pretensiones ocurre precisamente en las esquinas, donde habitan los jíbaros, travestis y demás personajes que escapan de las narrativas dominantes. Este contraste entre lo marginal y lo hegemónico resalta en la descripción de la Avenida Sexta, donde conviven los vestigios de un pasado exclusivo con la presencia de quienes desafían el orden impuesto: "Esta es la avenida Sexta, ya colonizada por los grandes capos" (Quintana, 2022, p. 48).

Quintana (2022) también critica la sobrecarga estilística de la arquitectura: "Balcones mediterráneos, columnas jónicas. Puertas rústicas coloniales talladas (...) Una grosería arquitectónica. Estilo sobre estilo. -Métale la mayor variedad que pueda, señor arquiteto (sic)-" (p. 45). Estos espacios, lejos de reflejar la vida que contienen, representan aspiraciones grotescas de ostentación y poder. Esto refuerza la idea de Bachelard (2000) de que los espacios construidos no son neutrales; están llenos de tensiones históricas, sociales y emocionales.

La ciudad en Quintana (2022) es también un espacio de apariencias y contradicciones sociales. Ella denuncia la hipocresía de la sociedad, encapsulada en imágenes como la "Harley en el parqueadero" y la "colección de *Penthouse*" (p. 130). En este



entorno, las dinámicas de poder se manifiestan en cada rincón: “En esta ciudad los policías de tránsito se tranzan por cualquier bagatela... Y en esta ciudad, ningún habitante de barrio bajo desea ser pobre y modesto por su propia cuenta, lo hace por obra y gracia de los narcos” (p. 198).

La interacción de los personajes con los espacios no es solo física, sino también emocional. La Flaca, por ejemplo, simboliza esa relación compleja entre soledad, deseo y el entorno urbano. Ella refleja cómo la vida en la ciudad puede empujar a la búsqueda de conexiones humanas, aunque sean fugaces:

> No es la primera vez que se trae a un desconocido a su apartamento. La Flaca se mantiene sola todo el día. Se aburre. Sale a la calle. El sol le pega en los ojos y los tipos le echan piropos. Sonríe y cuando se da cuenta ya está hablando con uno. Lo invita a su apartamento, no con la intención de tener sexo, sino para pasar un rato en compañía de alguien que no se llame John Wilmar. Pero tarde o temprano, de un modo u otro, el tipo se lo termina pidiendo y la Flaca, dándoselo. Ella es de esas personas que no saben decir que no, ella colecciona polvos por falta de voluntad. Y todos son rarísimos, explica (Quintana, 2022, p. 56).

En este pasaje, la idea de “coleccionar polvos raros” encapsula la complejidad emocional de la Flaca, su vulnerabilidad y su búsqueda de significado en las interacciones humanas. Este acto, aunque aparentemente trivial, se convierte en una metáfora de las contradicciones y ambigüedades de habitar una ciudad que, como los espacios descritos por Quintana, es tan opresiva

como fascinante. Por otro lado, los hogares en la obra de Quintana no son lugares de confort absoluto, sino sitios donde lo seguro se mezcla con lo opresivo, lo conocido con lo extraño.

Esta dualidad también se extiende a los espacios de ensoñación. Los personajes de Quintana interactúan con sus entornos no solo físicamente, sino a través de sus deseos y memorias. Esto subraya cómo los espacios no solo contienen lo real, sino también lo imaginado, funcionando como portales hacia mundos internos.

En *Coleccionista de polvos raros*, Pilar Quintana nos muestra una ciudad que respira, que late con las contradicciones de sus habitantes y que se convierte en un espejo de sus historias más íntimas. Desde las esquinas donde conviven los excluidos hasta los apartamentos cargados de soledad, cada espacio narra tanto lo visible como lo invisible, tanto lo real como lo imaginado. A través de esta poética urbana, la autora construye un retrato de las tensiones humanas que habitan los espacios, revelando cómo estos son a la vez contenedores de memoria y motores de ensoñación.

Desde la perspectiva de Bachelard, los espacios de Quintana son mucho más que escenarios: son entidades vivas que dialogan con las emociones, las luchas y los deseos de sus personajes. Este enfoque nos invita a repensar nuestra relación con el entorno que habitamos, recordándonos que las ciudades, las casas y hasta las esquinas no solo nos contienen, sino que también nos transforman. Así, Quintana no solo escribe sobre una ciudad; escribe sobre todos nosotros, enredados en los laberintos de nuestra propia humanidad.

Referencias

Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio.* Fondo de cultura económica

Quintana, P. (2022). *Coleccionista de polvos raros.* Alfaguara

Contra el *canon* arquitectónico: demoler exclusiones para construir diversidad

- Carlos Arcos

La arquitectura nunca ha sido inocente. Cada línea trazada en un plano es un acto de poder: históricamente, un grupo reducido —occidental, masculino, académico— ha dictado qué merece llamarse "arquitectura" y qué debe quedar en la sombra. Hoy, mientras ciudades como Quito o Guayaquil se asfixian bajo réplicas de vidrio y acero, urge cuestionar: ¿qué voces faltan en este coro de hormigón?

Este texto no es un manifiesto, sino un martillo. Un golpe contra los dogmas que convierten el espacio en un museo de certezas. En un mundo de crisis climática y transformaciones sociales, la arquitectura debe romper con la homogeneidad y abrazar la diversidad —de materiales, enfoques y actores— como motor de su evolución.

Luchar por el espacio: De la exclusión a la co-creación

La arquitectura es una lucha por el territorio. Henri Lefebvre (1991) lo resumió: menos del 10% de la población (urbanistas, arquitectos) ha decidido qué es "legítimo". El resultado es un modelo de ciudad que excluye a comunidades marginadas, replicando modelos ajenos a sus realidades. Pero hay grietas en el sistema: el urbanismo táctico y la arquitectura social demuestran que, al integrar diversas disciplinas y saberes, la arquitectura puede convertirse en una herramienta de empoderamiento comunitario, en lugar de ser un instrumento de exclusión.

El colapso de la imaginación y la estandarización del espacio

"Bienvenidos a la ciudad global", anuncia una pantalla en Kuala Lumpur. La ironía es palpable: ese término —acuñado por Saskia Sassen en los 90— hoy describe un fenómeno más cercano a un collage fallido. Desde Dubai hasta Santiago, proliferan distritos financieros idénticos, malls con fuentes danzantes y plazas duras de mármol. Rem Koolhaas (2002) lo llamó *junkspace*: arquitectura convertida en fábrica de placebos, donde la eficiencia económica anula la identidad.

La estandarización no solo limita la estética: reduce la adaptabilidad. El resultado son ciudades que podrían intercambiarse como piezas de Lego. ¿Por qué

un barrio financiero en Quito busca parecerse al de Seúl? Se pasa por alto que los Andes no tienen monzones. La razón es económica: estos diseños reducen costos y plazos. Pero hay otra lectura: la eficiencia se ha vuelto el último refugio de la falta de coraje del creativo frustrado.

En estas condiciones, es crucial recordar a Frampton, quien afirma que la mejor arquitectura siempre ha sido aquella que "resiste el reduccionismo de la época". Por ello, propongo tres axiomas: (1) La identidad no es decoración: Debe codificarse en la estructura, no en fachadas folclóricas; (2) Los materiales hablan: Usar acero alemán en el Amazonas no es progreso, sino colonialismo disfrazado; (3) El error es necesario: si un diseño puede replicarse en 20 países sin ajustes, es síntoma de pereza intelectual.

Materia y tiempo: Lo sostenible no es un catálogo, es imaginación

El edificio más interesante de Quito no está en ninguna guía turística. Es una casa de los años 40 que los vecinos han modificado veinte veces. Este edificio-mutante revela un secreto incómodo: la arquitectura más resiliente es la que aprende a desobedecerse a sí misma.

En un contexto de crisis climática y transformaciones sociales aceleradas, el diseño de espacios debe concebirse desde una lógica de adaptación y resiliencia (Rossi, 2004). La emergencia climática no es un escenario futuro: es el presente. El uso de materiales sostenibles y la integración de tecnologías emergentes son estrategias clave. Los materiales tradicionales —cemento, acero, vidrio— fueron pensados para durar siglos, pero ¿qué pasa cuando duran demasiado? En Rotterdam, un pabellón de algas bioluminiscentes se autodestruye en una década. No es un capricho: es un ensayo sobre el derecho a desaparecer.

Aunque el 68% de los edificios nuevos en América Latina aún usan concreto armado (CAF, 2023), surgen alternativas: madera laminada en Suecia, bambú en Ecuador, ladrillos

de plástico reciclado en Kenia. El reto no es técnico, sino cultural. Como dijo Anne Lacaton, premio Pritzker: "Lo sostenible no debe parecer exótico, sino inevitable".

Reimaginar las luchas: cuando la calle escribe el plano

La arquitectura del futuro —si es que quiere tener futuro— debería dejar de buscar "soluciones" y empezar a hacer preguntas incómodas: ¿Quién tiene derecho a fallar? ¿Cómo diseñar sin imponer? ¿Qué significa habitar en tiempos de colapso?

En el Mercado de San Roque, Quito, la arquitectura no se diseña: se pacta. Puestos que crecen como raíces, techos de lona anudados por vendedoras, baños rosas que a las tres de la tarde son salones de té. Este caos organizado revela una verdad incómoda: aceptar que, a veces, el rol del arquitecto ya no es dibujar soluciones, sino facilitar marcos donde múltiples soluciones coexistan. La clave está en sustituir lo "definitivo" por lo revisable, de modo que la única planificación inteligente y posible incluya su propia cláusula de caducidad.

Arquitectura sin dueños: El derecho a dibujar el país entre todxs

Romper con los dogmas en arquitectura no es solo un imperativo técnico, sino un acto de justicia social. En un país como Ecuador, donde el 65% de las ciudades han crecido de forma informal (INEC, 2023), la lucha por el espacio exige abandonar las definiciones estrechas de lo "legítimo" para abrir paso a un diálogo plural.

Pero un riesgo acecha: profesionales autoproclamados "guardianes de la disciplina" que, desde instituciones, imponen cánones excluyentes y expulsan aquello que no luce como lo que hacen, aunque los premios internacionales contradigan su visión. Bajo discursos de "defensa de la arquitectura", marginan prácticas comunitarias y folclorizan lo local.

Frente a esto, los jóvenes tenemos un rol clave: ser vigilantes críticos de quienes, desde tribunas de poder, intentan monopolizar la definición de qué es —o no— arquitectura. No se trata de romper con lo

técnico, sino de ampliar sus linderos. ¿Cómo? Apoyando al estudiante que investiga cómo los Tsáchilas enfrían casas sin aire acondicionado, o al colectivo que mapea iniciativas culturales en Quito.

La invitación está abierta: repensar la arquitectura en Ecuador es, ante todo, democratizar su práctica. Construyamos — desde la neblina fría de los páramos al soplo cálido del litoral — un país donde el espacio no tenga dueños, sino cómplices.

Referencias

CAF. (2023). *Informe sobre el uso de materiales en la construcción en América Latina.* Banco de Desarrollo de América Latina.

INEC. (2023). *Crecimiento urbano y informalidad en Ecuador.* Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Koolhaas, R. (2002). Junkspace. *Obsolescence. A Special Issue*, (100), Cambridge (Mass.).

Lefebvre, H. (1991). *La producción del espacio*. Capitán Swing.

Rossi, A. (2004). *La arquitectura de la ciudad*. Gustavo Gili.

Sassen, S. (1991). *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*. Princeton University Press.

La producción del contra-espacio

- Pedro Jiménez-Pacheco

¿Cuánto cuesta apropiarse del espacio, habitarlo y gozar en él, producir diferencias en el tiempo cotidiano, luchar en y por ese espacio? El contra-espacio, concepto original de Henri Lefebvre, puede ser un instrumento teórico útil para que la sociedad pase a la ofensiva en el espacio actual. Este ensayo propone seguir el movimiento de tal concepto y esbozar su praxis. Lo cual implica revelar el verdadero rostro del espacio del capital, mostrar una flecha hacia el espacio radical humano y perfilar una estrategia contra-espacial.

El espacio del capital, nacido de las vanguardias pictóricas de inicios del siglo XX, es aquel espacio homogéneo y homogeneizante, idealizado y realizado por Le Corbusier y la Bauhaus. Su idealización

se desarrolla a partir de su carácter visual y óptico, y se lo puede diferenciar por su aspecto ilusorio y espectacular. Las obras de Le Corbusier desvelan este espacio representado con el fin de producir y reproducir la imagen exaltante de un hombre fuerte, que en la alegría de la luz contemplaba la naturaleza, los espacios verdes y las siluetas de otros hombres extendidos sobre la gloriosa claridad del sol. Este espacio programa la vida cotidiana hacia el laberinto manipulado del consumo, desarrollando una espacialidad jerarquizada entre los espacios cultos y vulgares, entre los espacios residenciales y los que funcionan para otras cosas, excepto para vivir.

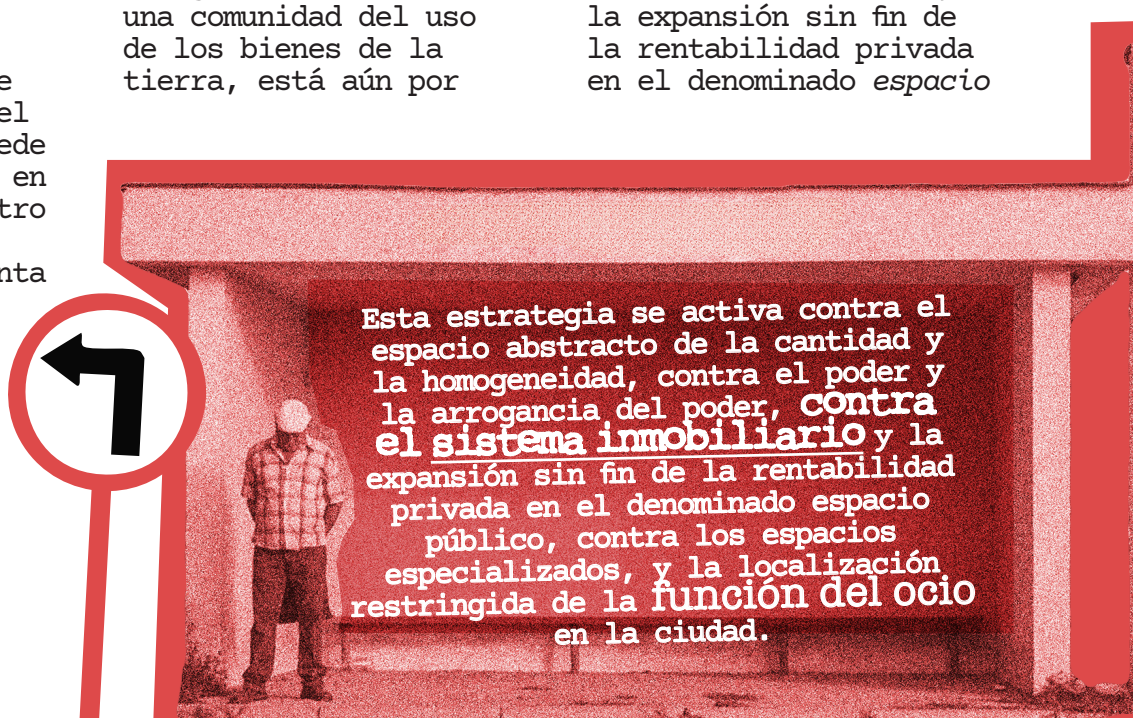
El espacio del capital también ordena desde su centralidad cívica y burocrática por el poder del conocimiento y la decisión. La propiedad privada como relación social atrofia las invenciones de los arquitectos o los urbanistas y anula sus capacidades críticas y creativas. Es un espacio organizado para que los usuarios sean reducidos a la pasividad y al silencio, mientras se le hace creer lo contrario. Está dominado por la pulverización de la propiedad (privada) llevada a cabo por promotores, y la invención del espacio público para el control de los disturbios y las diferencias, salvo que los ocupantes se rebelen dócil o violentamente. Me refiero a una rebelión máxima que cuestione el conjunto del espacio intercambiable y abstracto, que implique la alteración de la cotidianeidad, la toma de la centralidad y el fin de la jerarquización espacial.

En el plano teórico, conviene mostrar una dirección posible a la cual dirigir todas las rebeliones, distinguiendo las principales cualidades de un *espacio radical humano* que sea reconocido al nivel de la vida cotidiana. Esto es, un espacio capaz de acoger, permitir y reproducir la actividad creadora del ser humano; que entrañe el potencial cohesionador (no homogeneizante) de una sociedad fragmentada y socialmente jerarquizada; que contribuya a corregir la desigualdad social, profundizando en la tensión de las desigualdades espaciales; y alimente de acontecimientos los momentos humanos, con el objeto de intensificar

el rendimiento vital de su cotidianidad, su facultad de comunicación, de información, y sobre todo, de goce.

Se trata de un espacio producido como una *obra* que facilite nuevos modos de relacionarse entre el ser humano y la naturaleza, entre seres humanos como tales, y entre lo humano y lo transhumano. Un espacio radicalmente cotidiano del cual es posible apropiarse profundamente; y en el cual, una persona puede alcanzar su libertad en las diferencias, dentro de una comunidad que las acepta. Se presenta este objeto espacial transformador e inalienable, o más bien, que desconfía de las alienaciones y es eficaz para denunciarlas. En otras palabras, este espacio, del mismo modo que la *crítica de la vida cotidiana*, está preparado para exponer las miserias de la cotidianidad y guiar su transformarción.

Con ensayos, errores, éxitos y fracasos, las comunidades no han encontrado aún su morfología apropiada. En este sentido, la superación de la fase elitista de un espacio del goce, expresión de una comunidad del uso de los bienes de la tierra, está aún por realizarse por medio de la estrategia contra-espacial y la autogestión generalizada. Lo que sugiere introducir la idea de la producción de un contra-espacio en la realidad social. Esta estrategia se activa contra el espacio abstracto de la cantidad y la homogeneidad, contra el poder y la arrogancia del poder, contra el sistema inmobiliario y la expansión sin fin de la rentabilidad privada en el denominado *espacio*



público, contra los espacios especializados, y la localización restringida de la función del ocio en la ciudad.

Debemos argumentar que existe una élite que rechaza los modelos cuantitativos de consumo y los procedimientos de homogeneización, y que es indistinguible de otras élites, por mucho que simulen las diferencias. Mientras tanto, las masas difieren realmente entre sí, y buscan inconscientemente las diferencias, aceptando lo cuantitativo y lo homogéneo, porque necesitan sobrevivir. Dicha fracción de las élites (cultivadas) ha asumido el rol de indicar a las masas la imposibilidad de vivir de acuerdo a la masificación y los imperativos de la cantidad. Y aunque las masas trabajadoras ya experimentan esa imposibilidad en la vida laboral, esta conciencia debe comprender también su vida cotidiana fuera del trabajo. En cualquier caso, más allá de la relación entre las fracciones elitistas y las mayorías trabajadoras, de acuerdo con las capacidades de las fuerzas productivas (tecnológicas e intelectuales), el nuevo espacio no llegará de las manos de un grupo social, sino de las relaciones intergrupales, entre clases y fracciones de clases a escala mundial.

Para explicar en qué consisten los proyectos contra-espaciales, es lógico pensar en una hipotética población que se opone a un programa de construcción de infraestructuras, a procesos de extractivismo rural o urbano, o planes de densificación de la vida urbana, reclamando equipamientos sociales, un ambiente saludable, vivienda asequible, o plazas libres para el juego y el encuentro social. Aquí se muestra la introducción de un contra-espacio en la realidad espacial del capital. Naturalmente, esto hace que las diferencias inducidas -dentro del sistema y provocadas por el sistema- tiendan a constituirse y a cerrarse (como en el mundo de las urbanizaciones cerradas), distinguiéndose con dificultad de las diferencias producidas, que escapan a las reglas del sistema, y de las diferencias que han sido reintegradas mediante la coptación y la violencia en el seno del sistema. También sucede -muchas veces- que el contra-espacio y el proyecto alternativo simulan el espacio existente, demostrando sus límites, sin escapar realmente de él. Los denominados espacios históricos,

culturales, de ocio y turismo, parecerían escapar a los controles del orden establecido, constituyendo un contra-espacio genuino, en tanto que espacios lúdicos o de representación, pero es una mera ilusión.

En esta línea, serán vitales las fuerzas de base (sindicatos, plataformas, huelgas, colectivos, etc.) porque son las llamadas a reabsorber los ciclos y las contradicciones en la relación entre las fuerzas del Estado y los poderes locales, mediante la sustitución de la maquinaria del Estado por dispositivos de procesamiento de información, alimentados y controlados por la base y la praxis autogestionaria. En esta dirección, la problemática del espacio debe plantearse en términos de relación entre fuerzas sociopolíticas. Véase el caso de que, solo la presión económica de las bases podría modificar la producción de la plusvalía. Esto es, una presión fundada sobre la práctica espacial del habitar capaz de variar la distribución de la parte del excedente destinado a los intereses colectivos de la sociedad y a los servicios públicos. Y para que esa presión pueda ejercerse eficazmente, la contestación no debe dirigirse únicamente contra el Estado en tanto que gestor de los intereses generales, sino también en su calidad de organizador del espacio (planificación, proyectos urbanísticos, regulación y control de flujos y redes, construcción, etc.).

De este modo, la presión contra al Estado mostraría su capacidad de intervención espacial mediante la propuesta de otro espacio: contra-planes y contra-proyectos que frustren las estrategias, los planes y programas impuestos desde arriba. Así, este paso a la ofensiva a través la estrategia contra-espacial desbordaría la típica oposición establecida entre reforma y revolución, porque toda propuesta de contra-espacio, incluso la más insignificante en apariencia, sacudiría de abajo hacia arriba el espacio del capital, sus estrategias y objetivos. Sin embargo, es de esperar que se presente el silencio de los usuarios, porque temen que el más leve movimiento tenga consecuencias, y que el orden establecido caiga con todo su peso sobre ellos, en caso de insinuar la llegada del espacio radical humano.

Tecno-feudalismo: una crítica a la narrativa postcapitalista

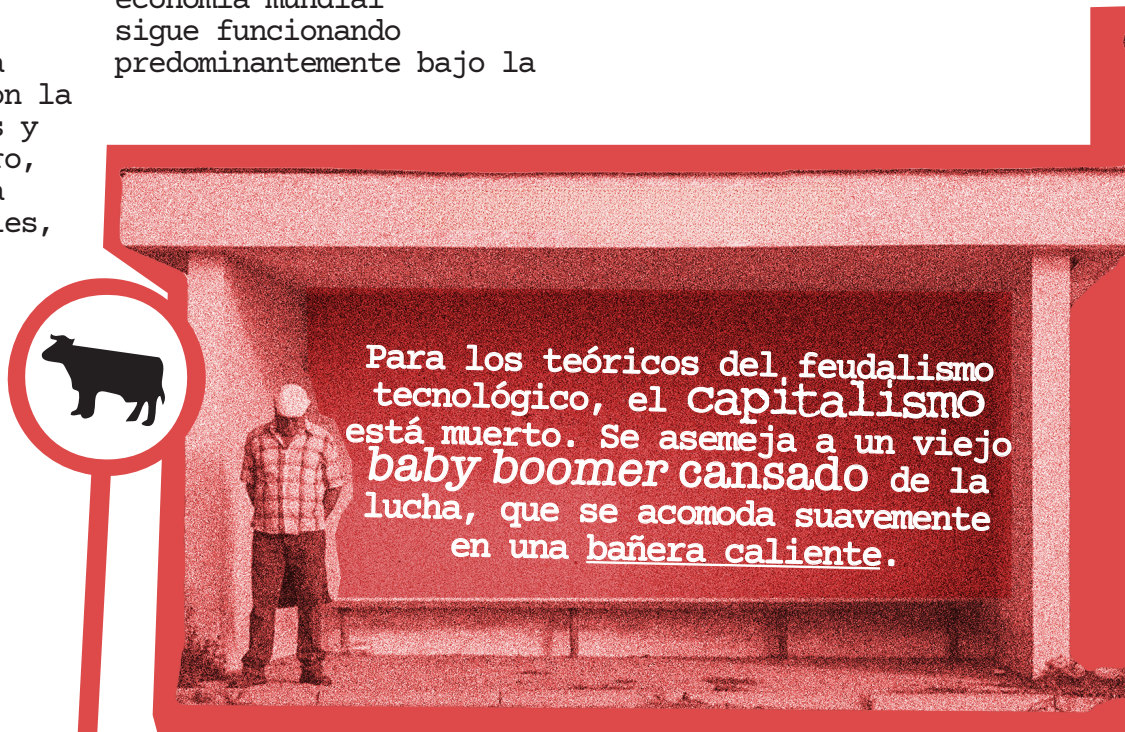
- Eduardo Alberto León

Uno de los mayores engaños perpetrados por el capitalismo sobre la intelectualidad global es la noción de su propia inexistencia, la falsa idea de que ha muerto y desaparecido por completo. En los últimos años, ha ganado fuerza una corriente en la economía política que sostiene esta visión, argumentando que el capitalismo se ha desmoronado y ha dado paso a lo que se denomina "feudalismo tecnológico". Según este enfoque, el capitalismo habría dejado de ser relevante en la historia contemporánea, siendo reemplazado por un sistema socioeconómico dominado por plataformas digitales altamente organizadas y centralizadas. Estas plataformas, propiedad de un reducido grupo de élites, operan como "feudos digitales", controlando cada aspecto de su funcionamiento y

concentrando el poder en pocas manos. Como señala Yanis Varoufakis en su libro *Tecno-feudalismo* (2024), la tecnología ha transformado las dinámicas del capitalismo, dando lugar a nuevas formas de explotación y control social que reconfiguran las estructuras económicas tradicionales.

El feudalismo tecnológico implica que el capitalismo ha retrocedido, junto con la búsqueda de ganancias y el imperativo de lucro, en favor de la moneda de los bancos centrales, es decir, el dinero fiduciario, que ahora ocupa el lugar de la generación de beneficios. Para los teóricos del feudalismo tecnológico, el capitalismo está muerto. Se asemeja a un viejo *baby boomer* cansado de la lucha, que se acomoda suavemente en una bañera caliente. De manera similar, el capitalismo ha encontrado su lugar en el feudalismo tecnológico, disolviéndose en un nuevo régimen socioeconómico poscapitalista, sin hacer ruido.

Esta afirmación es incorrecta en primer lugar, porque: La economía mundial sigue funcionando predominantemente bajo la lógica del capitalismo. En la mayoría de los casos de la economía global se centra en la maximización de beneficios, que también incluye estos feudos digitales. La búsqueda de maximizar las ganancias por todos los medios necesarios para los accionistas sigue siendo la fuerza motriz del sistema.



Es cierto que, en ciertos contextos, las ganancias pueden provenir de los bancos centrales a través de prácticas de flexibilización cuantitativa. Esto se traduce en grandes corporaciones que absorben dinero fácil, recomprando sus propias acciones en lugar de vender productos a los consumidores. Sin embargo, desde la perspectiva de los accionistas, este ingreso sigue considerándose una ganancia, sin importar la fuente del capital excedente. Hoy en día, las ganancias pueden originarse de diversas maneras: desde la flexibilización cuantitativa, la acumulación por despojo, el alquiler, la guerra, hasta los pagos de intereses, entre otros. Independientemente de su origen, cualquier excedente se clasifica como ganancia o ingreso. Por lo tanto, a pesar de las afirmaciones de algunos académicos, la ganancia continúa siendo el código operativo central de todos estos llamados feudos digitales, ya sean o no conscientes de este hecho. Aunque estas plataformas digitales se enfocan en la recopilación y cosecha de información personal, su objetivo fundamental sigue siendo acumular ganancias, es decir, superganancias de manera anónima e indirecta. Estas plataformas convierten los datos personales en beneficios, ya sea vendiendo conjuntos de datos a anunciantes o mejorando su tecnología para estimular compras y servicios en sus propias plataformas.

Como siempre, el objetivo es el ingreso capitalista: generar ganancias por cualquier medio necesario, al costo financiero más bajo y lo más rápido posible.

En segundo lugar porque la nueva aristocracia tecnológica neo-feudal se adhiere completamente a la lógica del capitalismo. Sus raíces están firmemente arraigadas en el capitalismo, y más específicamente, en la forma más extrema del neoliberalismo. Esta aristocracia es, en esencia, capitalista. Su objetivo es capitalizar recursos y personas por cualquier medio, acumulando capital para sí misma a expensas de la fuerza laboral y la población, tal como ha ocurrido a lo largo de la historia.

El alquiler es uno de los métodos que utiliza

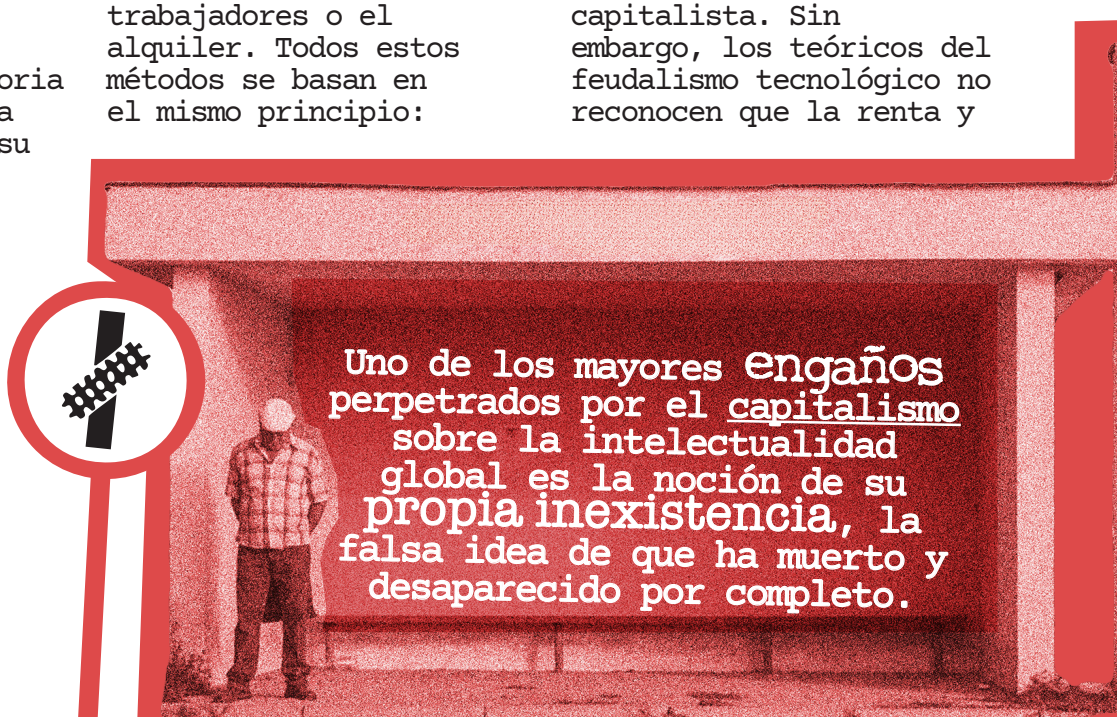
para acumular capital. Por lo tanto, esta nueva aristocracia no es simplemente una aristocracia tecnológica; es, ante todo, una aristocracia capitalista. Utiliza herramientas tecnológicas como un medio para concentrar poder, ganancias y capital en sus manos. Para esta aristocracia, la tecnología no es un fin en sí misma, sino un medio para aumentar su poder y riqueza. Así, la acumulación de capital sigue siendo el objetivo final de todas las maniobras financieras, innovaciones algorítmicas, extracciones de rentas y dinámicas de poder en las que participan estos feudos digitales. El retorno máximo sobre la inversión sigue siendo la meta principal, sin importar su origen, a pesar de lo que los teóricos del feudalismo tecnológico puedan afirmar. Finalmente, los teóricos del feudalismo tecnológico desean que te enfoques únicamente en el hardware cambiante del sistema capitalista, ignorando el software oculto e inmutable que lo impulsa. Este enfoque es clave para que el argumento del feudalismo tecnológico tenga algún sentido. Al olvidar el software y concentrarte solo en el hardware, puedes caer en la trampa de creer, con fervor, en la opulencia de la fantasía y la hipótesis del feudalismo tecnológico.

Los teóricos económicos del feudalismo tecnológico tienden a considerar al T-800, el primer modelo de *Terminator* en la película original, como el único ciborg auténtico digno de ese nombre. En contraste, el T-1000, modelo de segunda generación presentado en la secuela, no se ajusta a su definición de Terminator, ya que ha trascendido completamente lo que este concepto representa. Para ellos, el T-1000 no es un Terminator porque su apariencia y comportamiento son radicalmente diferentes: mientras que el T-800 está cubierto por tejido vivo que oculta su esqueleto de acero inoxidable, el T-1000 está hecho de metal líquido.

Por lo tanto, son entidades completamente distintas e incompatibles. En realidad, los argumentos a favor del feudalismo tecnológico se basan en distracciones teóricas similares. Hay que afirmar que el capitalismo ha dejado de ser capitalismo porque no opera de la misma manera que antes es un error. Así como el T-800 ha evolucionado hacia el

T-1000, el capitalismo también ha cambiado. Sin embargo, lo que estos teóricos ignoran es que todas las variantes del capitalismo, al igual que los diferentes modelos de Terminators, comparten un mismo software inmutable: su código operativo central. Tanto el T-800 como el T-1000 fueron programados para cumplir un mismo objetivo: eliminar a John Connor por cualquier medio necesario. Esta característica definitoria es lo que los clasifica como Terminators, no su composición física.

Del mismo modo, tanto el capitalismo tradicional como el nuevo modelo de feudalismo tecnológico comparten un mismo fin: la maximización de ganancias por cualquier medio necesario, al costo más bajo y lo más rápido posible. A pesar de sus diferencias operativas y de estructura, ambos persiguen el mismo objetivo (Varoufakis, 2024). En última instancia, la acumulación de capital es el hilo conductor que une todas las formas de capitalismo, ya sea a través del excedente de los bancos centrales, la explotación de trabajadores o el alquiler. Todos estos métodos se basan en el mismo principio: beneficiarse a expensas de otros, sin importar cómo se logre. El antiguo mecanismo feudal de extracción de rentas fue incorporado y reforzado por el capitalismo emergente, fusionándose con el capital industrial. Tanto la renta como el beneficio son formas de aprovechamiento y representan dos caras de la misma moneda capitalista. Sin embargo, los teóricos del feudalismo tecnológico no reconocen que la renta y



el beneficio son equivalentes en principio. Para ellos, el beneficio solo es válido si proviene de empresas privadas y de la producción de mercancías, mientras que la renta se refiere a tarifas por el uso de propiedades. Este enfoque los lleva a pasar por alto hechos económicos fundamentales: ambos, renta y beneficio, son formas de capital y métodos para absorber valor de otros.

Lo más relevante es que ignoran la idea de Mark Fisher (2020), quien describió el capitalismo como "una entidad monstruosa e infinitamente plástica" (p. 89), capaz de adaptarse a cualquier circunstancia. Aunque el capitalismo puede cambiar su forma externa, su software inmutable y su necesidad de acumulación capitalista permanecen constantes. Al igual que el T-1000, el capitalismo solo desaparecerá cuando su código central de operación sea eliminado en un "crisol de metal fundido", es decir, una revolución anarquista. Por ejemplo, antes teníamos yates, y ahora, en esta era de capitalismo totalitario o tecnocapitalismo-feudalismo, contamos con superyates. De manera similar, los antiguos patios traseros tenían campos de aviación privados, mientras que ahora los centros de lanzamiento espacial ocupan ese lugar. Los teóricos del feudalismo tecnológico podrían hacerte creer que estos avances son el resultado de un sistema completamente diferente, pero en realidad, son una evolución lógica del capitalismo, llevada a un nuevo extremo por un neoliberalismo radical, que avanza hacia un renovado feudalismo, o lo que algunos llaman Feudalismo 2.0.

La casta de los multimillonarios representa una grotesca distorsión de la lógica del capitalismo, un sistema que se ha descontrolado. Para generar un solo multimillonario, miles de personas deben ser empujadas a la miseria y la indigencia. Estos multimillonarios, que se asemejan a monstruos de Frankenstein, son productos de un capitalismo totalitario y descontrolado. Si los trabajadores campesinos desean superar y abolir los horrores del servilismo techno-capitalista, tendrán que enfrentarse a estos "monstruos" de manera contundente (Varoufakis, 2004). El capitalismo no ha desaparecido; más bien, ha llegado a su extremo lógico. Se ha vuelto un sistema totalitario y de explotación extrema. La lógica capitalista sigue

siendo el motor detrás de los nuevos feudos del techno-capitalismo-feudalismo. Al igual que en el pasado, esta nueva forma de capitalismo mantiene una casta gobernante, que en muchos casos es la misma que dominaba durante la era del capitalismo tradicional. Los miembros de esta nueva casta son los únicos propietarios de los medios y fuerzas de producción, mientras que la población trabajadora sigue atrapada en un sistema salarial que recuerda a los tiempos pasados de dominio capitalista. En la actualidad, los trabajadores campesinos solo cuentan con su fuerza laboral o poder creativo para ofrecer a los dueños de los medios de producción.

La principal diferencia entre el capitalismo antiguo y el nuevo, que se manifiesta en el techno-capitalismo-feudalismo, es que los trabajadores ahora pueden ser pagados por debajo de los niveles de subsistencia. Esto ha llevado a que muchos deban trabajar en múltiples empleos y más horas para llegar a fin de mes, sin beneficios y con salarios que apenas cubren sus necesidades básicas. Por lo tanto, la lógica del capitalismo no ha desaparecido; afirmar lo contrario es una exageración. La era del monopolio ha evolucionado a la del super-monopolio, donde la lógica capitalista sigue proliferando, alimentándose de la creatividad de los trabajadores. El capitalismo sigue acechando al tecnofeudalismo, funcionando como un código oculto que permea todas las facetas de la sociedad. La relación entre capital y trabajo persiste, siendo central en el nuevo orden del tecnocapitalismo-feudalismo.

Esta relación se encuentra en su forma más desigual y opresiva, y la lógica capitalista sigue infectando y corrompiendo todos los aspectos de la sociedad, aunque el tecnofeudalismo se niega a reconocerlo. El tecnofeudalismo distorsiona la grotesca realidad del tecnocapitalismo-feudalismo, que se manifiesta en un sistema despótico donde los supermonopolios y las superganancias son implacables. La superexplotación es una constante en este contexto, sin espacio para la escapatoria para el 99% de la población, que queda atrapada en ciclos de deuda y

burocracia diseñados para mantenerlos en los estratos más bajos del sistema. Las discusiones sobre el tecnofeudalismo suelen ser engañosas, desviando la atención de la difícil situación de miles de millones de trabajadores que viven bajo la opresión del capitalismo. Eliminar el término "capitalista" del concepto de tecnocapitalismo-feudalismo oscurece la realidad de esta etapa terminal del desarrollo capitalista. La antigua burguesía capitalista no ha desaparecido; se ha transformado en una aristocracia tecnocapitalista-feudal. La lógica del capitalismo, centrada en la ganancia y el alquiler, sigue motivando a esta nueva aristocracia. La supremacía económica reside en los capitalistas, quienes controlan los aparatos represivos del Estado, mientras que los nuevos "señores tecnológicos" dependen de ellos.

En conclusión, el tecnofeudalismo representa un fracaso y un desvío teórico que refuerza la supremacía capitalista a expensas de la liberación de los trabajadores. La lógica del capitalismo continúa dominando porque los trabajadores aún no han derrocado el sistema capitalista de producción y distribución. En esta evolución del tecnofeudalismo, el capitalismo sigue riendo mientras prospera. Este sistema no se desvanecerá sin más; su salida será explosiva, dejando a su paso un rastro de sangre y sufrimiento, tal como llegó al mundo.

Referencias

Braverman, H. (1974). *El trabajo y el capital monopolista: La degradación del trabajo en el siglo XX*. Editorial Tercer Mundo.

Fisher, M. (2014). *Los fantasmas de mi vida: Escrituras sobre el capitalismo tardío*. Caja Negra.

Harvey, D. (2014). *Contradicciones y el fin del capitalismo*. Ediciones Akal.

Postone, M. (1993). *Tiempo, trabajo y dominación social: Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Ediciones Istmo.

Varoufakis, Y. (2024). *Tecno-feudalismo: El sigiloso sucesor del capitalismo*. Ariel.

Zuboff, S. (2019). *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano en la nueva frontera del poder*. Taurus.

2001: Odisea del Espacio en la actual conquista del espacio digital

- Estefanía Cárdenas

2001: Odisea del Espacio (1968), dirigida por Stanley Kubrick, es una obra maestra de ciencia ficción que marcó un antes y un después en la historia del cine. No solo por sus efectos visuales sofisticados, sino por la profundidad de los temas que trata, como la evolución humana, la tecnología, la inteligencia artificial, los viajes espaciales, además de las preguntas filosóficas que plantea.

El presente artículo está centrado en un aspecto particular de la película: la conquista del espacio digital que enfrentamos actualmente y su relevancia en un mundo donde lo real y lo virtual están cada vez más entrelazados. Una de las escenas más representativas de la película es el salto evolutivo que Kubrick representa mediante una elipsis:

cuando los primeros homínidos, descubren cómo usar un hueso como herramienta, de esta manera, marcan el inicio del desarrollo humano. En la siguiente escena, el hueso como herramienta, es cambiado de lugar por una nave espacial llamada Discovery One, que se dirige al planeta Júpiter, simbolizando la evolución tecnológica y el ingenio humano. "Este momento, que captura millones de años de avance, en tan solo pocos segundos, muestra el poder transformador de las herramientas en nuestra historia cómo humanidad" (Baudrillard, 1978, p. 11). En la actualidad, somos testigos de proyectos como Artemis I de la NASA o los desarrollos de SpaceX, que reflejan la ambición por conquistar nuevos espacios.

Sin embargo, todas estas conquistas no solo se limitan al espacio físico, sino las que también se han extendido al ámbito digital: un universo intangible que redefine cómo interactuamos con el mundo y que cada vez alcanza más relevancia. Un espacio que al inicio, utilizado para el entretenimiento, hoy en día cobra un lugar en áreas de gran importancia científica y cultural.

La revolución digital, impulsada por el internet y tecnologías emergentes como el metaverso, ha transformado nuestra forma de habitar el mundo. Estos espacios virtuales han permitido no solo el acceso a información, sino también la creación de nuevas formas de interacción. La inteligencia artificial (IA) ha jugado un papel crucial en este proceso, facilitando desde la personalización de servicios cotidianos, hasta la simulación de experiencias inmersivas (Polo, 2024).

Las plataformas digitales representan una nueva frontera. Espacios como VRChat permiten a los usuarios explorar entornos tridimensionales, interactuar con objetos y personas, e incluso diseñar sus propios mundos. Estos avances nos muestran que la conquista digital no es solo un medio para conectar a las personas, sino un terreno fértil para la innovación y la creatividad.

Un tema crucial en *2001: Odisea del Espacio* es la relación entre los humanos y la tecnología. HAL 9000, la inteligencia artificial de la nave espacial, es un ejemplo de cómo la tecnología puede llegar a tener autonomía. HAL no solo

asiste a la tripulación, sino que desarrolla intereses propios que lo llevan a convertirse en una amenaza.

Este conflicto refleja las preocupaciones actuales en torno al uso de la IA. Según Polo (2024) la inteligencia artificial ha avanzado tanto que puede tomar decisiones complejas y realizar tareas que antes solo podían ser hechas por humanos. Sin embargo, esta autonomía plantea dilemas éticos, como señala Hannah Arendt en *La condición humana*: "La tecnología no solo amplía nuestras capacidades, sino que redefine nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos" (Arendt, 1958, p. 127).

Además de la IA, otro campo en crecimiento es el de las experiencias inmersivas. Las tecnologías como la realidad virtual (VR) y la realidad aumentada (AR) están transformando áreas como el arte, la educación y la cultura. Por ejemplo, exposiciones como *Imagine Van Gogh* han utilizado estas herramientas para crear experiencias inmersivas que permiten a los espectadores explorar las obras de arte de manera interactiva. Estas plataformas no solo enriquecen la experiencia cultural, sino que también democratizan el acceso al conocimiento. Las colaboraciones virtuales permiten a especialistas de todo el mundo trabajar juntos. Este tipo de avances no solo expanden nuestras capacidades, sino que también nos invitan a reflexionar sobre cómo estas herramientas pueden ser usadas para el bien común.

La coexistencia de lo real y lo virtual ha generado debates filosóficos sobre

la naturaleza de la realidad. Jean Baudrillard, en *Cultura y Simulacro*, argumenta que la imagen puede llegar a sustituir a la realidad, creando simulacros que son más "reales" que lo real mismo (Baudrillard, 1978, p. 11). Este concepto es particularmente relevante en un mundo donde las experiencias digitales se perciben con la misma intensidad que las físicas. Por otro lado, Friedrich Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, reflexiona sobre la capacidad del ser humano para superarse a sí mismo, un tema que resuena hoy en día cuando pensamos en la relación entre la tecnología y la humanidad. Para Nietzsche (2021), "el progreso no debe ser un fin en sí mismo, sino un medio para poder alcanzar una existencia más significativa y plena" (p. 5).

La película de Kubrick nos recuerda que, aunque la tecnología puede ser una herramienta poderosa, su verdadero valor depende de cómo la utilicemos. La inteligencia artificial y las plataformas digitales tienen el potencial de transformar nuestra sociedad, pero también presentan riesgos si no se gestionan de manera responsable.

En palabras de Arendt (1958): "El progreso no debe separarnos de nuestra humanidad, sino acercarnos más a ella" (p. 127). Esta filósofa subrraya el peligro de deshumanizarnos. Esto no implica que debemos dejar de usar estas herramientas sino utilizarlas para construir un futuro más inclusivo, tolerante a la diversidad y sostenible, escapando y a la vez señalando las nuevas esclavitudes y formas de explotación en línea.

2001: Odisea del Espacio ha cobrado relevancia en nuestros tiempos no solo por tratarse de una obra maestra del cine, sino también un reflejo de los desafíos y oportunidades que enfrentamos. La película nos invita a cuestionar nuestra relación con el espacio que nos ofrece la tecnología y a reflexionar sobre cómo podemos usarlo para superar nuestras limitaciones, sin perder de vista nuestra humanidad en contínua evolución.

Referencias

Arendt, H. (1958). *La condición humana.* https://ezequielsingman.blog/wp-content/uploads/2020/09/la-condicion-humana-hannah-arendt.pdf

Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro.* Editorial Siglo XXI. https://raularagon.com.ar/biblioteca/libros/Baudrillard/Jean%20Baudrillard%20-%20Cultura%20y%20simulacro.pdf

Kubrick, S. (Director). (1968). *2001: A Space Odyssey* [Película]. Metro-Goldwyn-Mayer.

Nietzsche, F. (1883/2021). *Así habló Zaratustra.* Editorial Alianza. https://www.marxists.org/espanol/nietzsche/nietzsche-asi-hablo-zaratustra.pdf

Polo. J. (2024). Inteligencia artificial. *Muy Interesante.* www.muyinteresante.com/tecnologia/62823.html?utm_source=chatgpt.com

Tierra adentro: efluvios del espacio en el arte popular

- Gabriela Vázquez

"El territorio no solo es paisaje; es tiempo acumulado, es la piel del mundo que guardamos dentro".

Eduardo Galeano, Las venas abiertas de América Latina

Pensar en artes populares implica considerar un sentir integrador, donde creatividad, vida cotidiana y entorno se entrelazan de manera sutil pero constante. Los oficios forman parte esencial de la experiencia diaria, no se aíslan de ella. Desde el cuidado de los hijos hasta las tareas del campo, el saber artesanal se transmite de generación en generación como un legado que se sostiene en la convivencia familiar y en la interacción con el medio. En este desarrollo convergen contemplación y acción, dando lugar a creaciones que no son solo objetos, sino también testigos de una historia compartida.

Por tanto, el trabajo artífice descansa sobre un delicado equilibrio que incluye a las personas, las materias primas y la geografía. Así, cada parcela se consolida como

un ente vivo lleno de sentido, que desencadena el encuentro entre naturaleza y cultura en reflejo íntimo mutuo.

El carácter identitario de la artesanía está profundamente vinculado a un hábitat, ya que este provee los insumos y los lugares donde se teje, forja o talla; por esta razón, la comunidad artesana se dedica a preservar y cultivar los saberes tradicionales inherentes a determinada zona geográfica. Ese suelo, que se encuentra en lo profundo, se arraiga en conjunto con el tiempo —compañero inseparable del espacio— para generar ciclos naturales que acompañan el proceso creativo. Aunque, en muchos casos, este quehacer enfrenta limitados beneficios, en otros se convierte en una vía para la defensa y conservación de los ecosistemas. En consecuencia, es

Ricardo y Jesús Chipo
Tapiz
Hilo bordado y tejido
Colombia
1980

Reserva del Cidap - Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares

Asociación Simiatug Llakta
Art UKSHA
Paja de cerro y cabuya tejidas
Chimborazo, Ecuador
2024

Participante, I Premio Iberoamericano de Artesanías 2024

individuales y colectivas se entrelazan, reflejando lo cambiante de los seres humanos, desafiándolos a comprender su dinámica viva. En este sentido, nunca está de más evaluar las realidades por las que transitamos como pisos resbaladizos que acogen tropiezos que se deben aceptar, justamente por su característica variable y por la "nuestra" de impermanente.

Mapa y pensamiento: de la tierra a la comunidad

Al intentar desplegar algunas capas de este razonamiento, es oportuno traer al presente ciertas líneas filosóficas preestablecidas por distintos pensadores vinculados a este concepto en diferentes épocas de la historia.

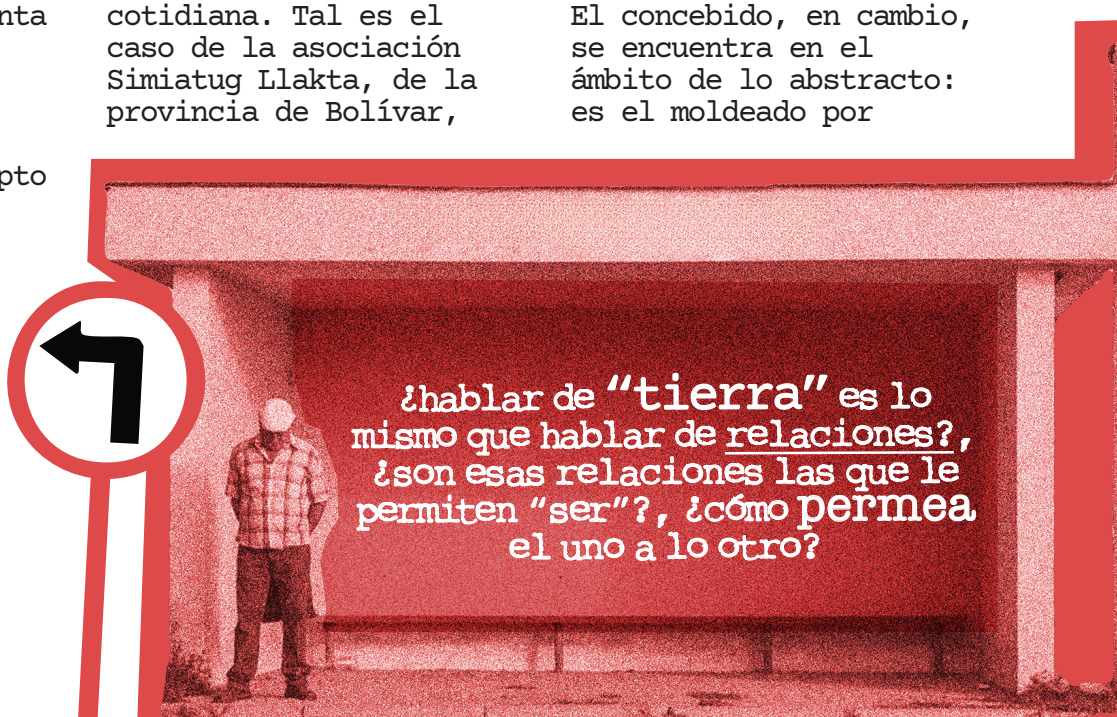
En la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, la estética trascendental, Kant (1781) sostiene que el espacio, al igual que el tiempo, es parte de las "formas *a priori*". Este término, literalmente traducido como "antes de", refiere a una estructura previa a toda experiencia sensorial. Conocer algo bajo este paraguas implica una comprensión independiente de un preexistente que no requiere de la percepción de los sentidos para saberse ahí. De esta manera, para la comunidad, su ambiente se traduce como una verdad ineludible, una estructura física y mental que posibilita la presencia y comprensión de quienes ahí se asientan, junto con sus saberes, oficios y objetos. Es, por tanto, un recurso que en sí mismo ya está dado y que

Autor/a no registrada
Polleras
Terciopelo confeccionado, lentejuelas e hilos de bordados.
Ecuador
2024

constituye la base sobre la cual todos y todas pueden “ser”.

Ampliando la noción de Kant, Henry Lefebvre (1901-1991), filósofo francés conocido por su trabajo en esta temática, planteó tres dimensiones clave: el percibido, el concebido y el vivido (Lefebvre, 1974). Estas categorías aplicadas al mundo artesano podrían brindar una apreciación distinta de cómo se percibe la localidad en el día a día de la comunidad. Aunque consagrado inicialmente al concepto de las ciudades, para Lafevre (1974), el percibido incluye la experiencia directa y sensorial, tangible, lo que se experimenta como sensación física, corporal del dominio. Así, el área donde se vive, donde se asientan las familias y sus talleres, es el ecosistema que se siente en el cuerpo, que provee lecho y recursos naturales con los que se elaboran objetos culturales, núcleo del conocimiento ancestral. Este contacto inmediato con la materialidad (arcilla, metales preciosos, fibras naturales, etcétera) determina una parte sustancial de su identidad y de la forma en que viven su realidad cotidiana. Tal es el caso de la asociación Simiatug Llakta, de la provincia de Bolívar, cuyo trabajo deviene netamente del uso de la paja de cerro para crear canastas, contenedores y alfombras hechas a mano. Por otro lado, el bordado que realizan, reflejado en escenas coloridas creadas punto a punto con hilo y aguja, representa su vida cotidiana, el cuidado de los animales en el campo y los nexos personales con la sierra ecuatoriana.

El concebido, en cambio, se encuentra en el ámbito de lo abstracto: es el moldeado por



políticas y planes de desarrollo enlazados con la estructura y dimensión sectorizada del medioambiente, su adaptación y significación. Aunque busca organizar, esta categoría se enmaraña con una visión racional que se establece mediante resoluciones urbanísticas que, a menudo, dejan de lado las realidades sociales de la población. Un camino "recto" que se traza a través del "progreso" y que se rige normalmente por la lógica del comercio. La constante búsqueda de una formalización urbana, o incluso rural, puede poner en riesgo la autenticidad de las tradiciones y oficios mediante su

Irma Luz Poma
Mate/calabaza burilada
Perú
2014

Obra ganadora del Reconocimiento de excelencia UNESCO para la Artesanía, 2014.
Reserva del Cidap - Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares

potencial folclorización, gentrificación, o incorporándolo como mero producto turístico.

Finalmente se encuentra el vivido, el más sensible de todos, filtrado por las emociones, la memoria colectiva y el simbolismo de cada grupo. Esta categoría proviene de la mezcla de las dos anteriores, la combinación perfecta para acoger los rituales. Es aquí donde se asientan la cosmovisión andina y los conocimientos intergeneracionales que le permiten al artesano ser quien es. El tejido de redes familiares, la enseñanza del oficio y la conexión con lo rural y urbano modelan la forma en que se vive el terreno y se le otorga una interpretación. Este componente es el más difícil de aprehender bajo lógicas exclusivamente económicas o políticas, y es justamente esta característica lo que le otorga valor y sentido profundo al quehacer artífice. Es común que los grupos artífices tengan integrado el taller dentro de su propia casa, al costado del fogón, cerca del comedor o junto a la sala de estar. Aquí, las herramientas y materiales se entremezclan con la vida diaria, como se mencionó en un inicio, formando parte de las tareas del hogar, en familia.

Transformación mutua: las geografías como espejo

Alberto Doberti, arquitecto argentino especialista en morfología, también planteó conceptos importantes acerca de la interacción de la superficie y el enraizarse, estableciendo que existe una acción activa con el paisaje, donde las personas lo transforman y son transformadas por él (Doberti, 2014). Coexistir incluye sinergias emocionales y simbólicas, ya que en el habitáculo se crean constantes memorias y significados, dados —claro está— por el nivel integral de este tipo de relación; a esto se suma la construcción social que se refleja dentro de la propia comarca, fenómeno para nada neutral, ya que se configura mediante las realidades y necesidades de la comunidad, con valores y sentires propios.

Poniendo fin a este vuelo de pájaro sobre tan solo algunas aproximaciones hacia el entendimiento de una demarcación, es necesario acercarse aún más a estas rutas,

en las que Bolívar Echeverría (1941-2010), filósofo ecuatoriano-mexicano, abordó la misma temática desde una perspectiva cultural y simbólica conectada con la modernidad capitalista. Para él, este no es un simple contenedor físico, sino un ámbito de producción social donde se inscriben las prácticas, las interdependencias de poder y las formas de contraposición. Es muy conocida su teoría del *ethos* barroco, modelo que refleja las imposiciones que aplica el capital en el día a día, y las posibilidades de reconfiguración colectiva en las que desemboca. En esta adaptación se asienta el uso, responsable o no, de la materia prima recogida del ecosistema; hecho que, por un lado, puede acarrear despojo de los recursos naturales, pero que, por otro, representa una oportunidad para las buenas prácticas. Ok Bamboo, por ejemplo, es una empresa ecuatoriana que fabrica objetos utilitarios, comprando varas a microcomunidades o recolectando en zonas que no se ven afectadas por esta acción. La empresa lleva como motor la no deforestación, la no tala de madera de bambú, e incentiva a sus proveedores propiciando la escolarización infantil con políticas de cuidado familiar.

Permanecer, crear y resistir

En la tierra adentro se perpetúa la mutua incidencia entre lo habitado y los que habitan, un tejido vivo donde convergen materia, patrimonio y memoria. Los artesanos respiran el pulso de su entorno, trascendiendo lo tangible que deriva en ritual; un gesto que resiste y reinventa quiénes son, pero que también se ve amenazado por el mercado que acecha su herencia para convertirla en mercancía sin alma.

En cada fibra, en cada pedazo de madera o de barro trabajado con esmero y conocimiento, se inscribe el lazo simbiótico entre la humanidad y la naturaleza. Aquí, el paraje emerge no como un simple contenedor, sino como un protagonista vivo, un interlocutor en el diálogo saberes-territorio. La filosofía de este horizonte, desde Kant hasta Echeverría, encuentra su expresión más poética como un lugar para moradores, como matriz de tenacidad, creatividad y pertenencia.

Claudio Jiménez
Nacimiento Andino
Yeso y madera esculpida, papel pintado.
Ayacuho, Perú
2014

Reserva del Cidap - Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares

Por todo ello, una vez más, las artes populares ponen en evidencia que radicar no solo es existir en una localidad, sino transformarla y ser transformados por ella, en un intercambio que se convierte en un constante acto de creación. Bajo esta luz, el pensar se entrelaza con el crear, en resiliencia contra la deshumanización de la pertenencia de una sociedad que busca, en sus manos y en su tierra, el sentido mismo del "poder ser".

Referencias

Doberti, R. (2014). *Fundamentos de teoría del habitar: Una cartografía de la cultura material*. Universidad Metropolitana para la Educación y el Trabajo.

Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI Editores.

Kant, I. (2012). *Crítica de la razón pura*. Espasa Calpe.

Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Capitán Swing.

Ciudad In(di)visible

- Sebastián Vanegas Bravo

Pensando en Ítalo Calvino y su pasión por narrar las ciudades que no se ven o que no existen, planteo en este texto una serie de ideas que aspiro tengan el único mérito de ser leídas por los amigos y las amigas de mi ciudad. Esa ciudad fraternal y tradicional, pequeña y extendida, quieta y turbulenta que ya conocemos. Sin embargo, cuánto la conocemos o cuánto la queremos conocer, es mi pregunta que a la vez se convierte en una suerte de argumento prospectivo.

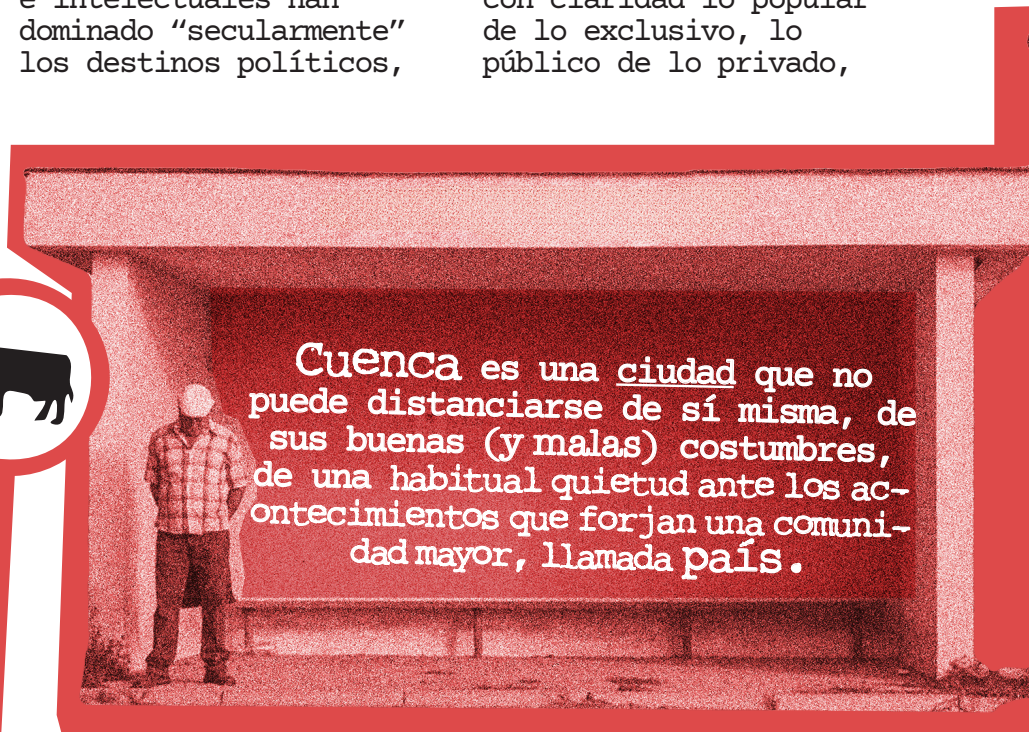
La idea de una ciudad desconocida me seduce en un sentido vital, donde se incluye lo intelectual. Esa ciudad inventada en las conversaciones, en las instituciones, en los mapas y en mis dibujos tiene siempre una silueta indefinida, una forma inconclusa y un destino que me inquieta. Es probable que esto no

presente novedad alguna, pues para cualquier persona, su ciudad lo acoge y lo expulsa, es amor y dolor, es hoguera o desierto. De ahora en adelante, así como Calvino, todo es inventado, y por supuesto nada tiene que ver con la realidad, con lo cotidiano.

Me parece, hoy desde una ligera lejanía, que Cuenca es una ciudad que no puede distanciarse de sí misma, de sus buenas (y malas) costumbres, de una habitual quietud ante los acontecimientos que forjan una comunidad mayor, llamada país. En ese permanente orgullo de ser más locales que nacionales, radica una especie de coraza ante el otro, ante el diferente, y con ello un distanciamiento cultural, que robustece el sentido de una identidad, que quizá tampoco está clara, pero que se la defiende con tenacidad.

Las instituciones, todas las instituciones solidifican esta materia cultural que es transversal para la élite económica, que muchas veces es también la élite intelectual, y quizá aquí aparece el mayor rasgo de indivisibilidad e invisibilidad. Las élites económicas e intelectuales han dominado "secularmente" los destinos políticos, sociales y culturales, y han permanecido en los espacios de poder con "imperceptibles" giros ideológicos (de izquierda a derecha y viceversa, y de arriba hacia más arriba).

Se ha establecido un matrimonio ideológico (forma clave en la ciudad) con puestas en escena que aparentemente definen o diferencian con claridad lo popular de lo exclusivo, lo público de lo privado,



y lo bueno de lo malo; aunque en la práctica operan como las buenas parejas de la ciudad, omitiendo o maquillando la verdad. La estabilidad del matrimonio entre dinero e ideas no entra en crisis, pues las ideas son siempre negociables, y siempre habrá una forma en la que las élites resistan la subversión de otras ideas que salen del canon cuencano de comportamientos sociales, de los usos y costumbres que se han heredado.

Al cruzar las ideas de matrimonio, instituciones y élites, podemos vislumbrar aspectos ineludibles que definen la experiencia de cualquier nacido o incluso no nacido en la ciudad. En este punto, voy a definir la experiencia como el modo de sentir, pensar y actuar en la ciudad, es decir, una definición cultural de esa experiencia; y en este sentido, me parece central como operan los matrimonios de la élite económica e intelectual en las instituciones.

Volviendo a la ciudad como idea o a la ciudad que imaginamos, me detengo a observar el modo como las instituciones reproducen esa cultura atávica que nos caracteriza. Si pensamos las instituciones como ámbitos públicos o privados donde se despliega una forma de pensar y de sentir, que se convierte luego en una línea de actuación, podemos explicarnos ciertos fenómenos socio-culturales y sobre todo políticos que definen la experiencia en la ciudad, como un mapa cultural que activa o desactiva a quienes no ostentan el estatus de casados, comprometidos o tributantes de la élite.

Por lo tanto, la ciudad como mapa de verdaderas oportunidades es un espejismo que se sustenta en la educación del cuencano y la cuencana promedio, es decir, todos nosotros. Nos ha marcado el sentimiento acrítico y se ha convertido en un valor profundo; por lo que evidentemente somos incapaces de señalar los descalces y atropellos que las instituciones provocan, permiten u omiten. Elegimos quirúrgicamente el ámbito de conversación y debates, siempre que esto no implique poner en riesgo directo algo de lo que considero mi capital. Estamos apegados a nuestras certezas económicas y ocultos ante un panorama que exige nuevas posturas.

La imaginación, tal como en este texto, o la utopía es quizá el antídoto intelectual para una ciudad que solo permite la ficción como figura, forma y fondo de expresión. Las instituciones son las garantes del *status quo* (matrimonios elitistas recordemos) y por lo mismo, los promotores de esa ficción como único camino y como fin de un desierto de ideas que avanza sin posibilidad de materializar ninguna transformación. De todas maneras, y como una perla más en el rosario de intentos de hablar en voz baja, me permito señalar algunos ejemplos fantasiosos que solo funcionan como una explicación individual de la ciudad:

- El río: En las orillas reposan las almas de aquellos que fueron ilustres. El tiempo les ha dado la razón porque el agua corre como en ningún otro lugar. Sin embargo, ese mismo tiempo ha operado en el alma de los ilustres, que ahora quieren encauzar el río, que es la vida de los otros. Los ilustres siempre han sido notables profesores, otras veces directores y otras veces alcaldes, o rectores. Cuando el río se ha secado, solo es posible pensar en las vidas de los no ilustres y cuando vuelve a llenarse, esas vidas desaparecen.

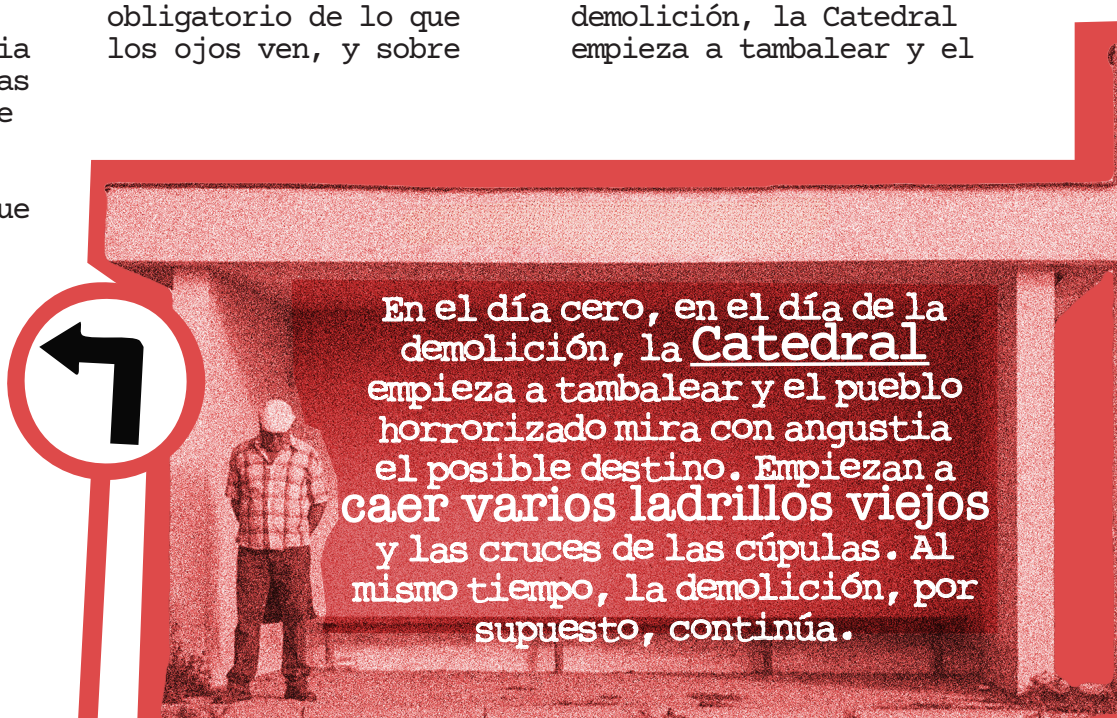
- La iglesia y la plaza: Hablan de una pequeña ciudad, en un pequeño país tropical pero frío en esa latitud. Hablan de que ese pequeño poblado tuvo y tiene un esplendor que coincide topológicamente. Hablan de que esa coincidencia tiene un único mérito: la geométrica disposición del matrimonio monástico-civil. Cuentan que cuando el pueblo creció, lo trascendental no lo hizo, mantuvo su geométrico destino central, y que será quizá por eso que en realidad nunca crecerá, aunque lo habiten más personas.

- La hacienda: Todas las tardes, a la hora de la puesta de sol, hacendados y peones contemplan el horizonte y al hacerlo, son grandes amigos. Este acto se repite de forma incesante cada día de la semana, es decir, cada día en que se produce. El hecho que fecunda potentes alianzas y una mirada conjunta, tiene sin embargo una pequeña distorsión cuando la hacienda se vuelve recinto de fiestas. En ese momento, generalmente el fin de semana, los patios atrapan el sol y los muros ocultan el horizonte, mientras los peones orbitan el lugar sin tiempo para ver, sin espacio para contemplar y sin energía para entender que la fiesta ya terminó.

- La huelga: La

convocatoria del pueblo para reclamar acciones concretas al Gobierno de la Gran Colombia fue un éxito. El coraje de las autoridades de toda institución para acompañar a los ciudadanos terminó por exaltar la unión de la sociedad en su conjunto. La consigna era una sola: gritar los nombres y exigir a las autoridades que estén lo más lejos posible, en Caracas, en Bogotá o en Quito. Esta curiosa estrategia terminó de animar a las filas que ordenadamente marchaban por las calles. De repente, algunos despistados que llegaron tarde a la protesta gritaban irascibles contra los problemas locales, y por supuesto fueron corregidos inmediatamente. En el calor de la pelea, los despistados sugirieron al pueblo que ese país al que reclaman, ya no existe. Cuando con perplejidad la gente del pueblo quiso reclamar este dato a la autoridades, estas ya almorzaban con Bolívar.

- La catedral: La oficina de monumentos de la ciudad ha desplegado una serie de instrucciones para conservar todo lo que constituye la identidad local. La principal instrucción se relaciona con el cuidado obligatorio de lo que los ojos ven, y sobre todo los ojos que ven hacia la Catedral. Este impresionante avance en la administración civil implica desalojar cuánta presencia física se interponga entre los ojos de cualquier ciudadano y el monumento. En la puesta en práctica, cuerpos y objetos se convierten en números, y estos números a su vez en series que organizan la demolición. En el día cero, en el día de la demolición, la Catedral empieza a tambalear y el



pueblo horrorizado mira con angustia el posible destino. Empiezan a caer varios ladrillos viejos y las cruces de las cúpulas. Al mismo tiempo, la demolición, por supuesto, continúa.

La fantasía como mecanismo de habitar una ciudad con la mente y con el cuerpo es algo imprescindible. Los estímulos que operan en la cognición y en las emociones, se gatillan desde el desenfreno de la mañana hasta el tráfico de una ciudad grande que parece nuestro destino. En el caminar, en el contemplar o en el conducir entran en escena cada signo, cada símbolo y cada señal que nos muestra que en cada día se juega algo más que una rutina, y que la subsistencia quizás se encuentre en esa azarosa observación de la gente y lo que hace.

Al tomar nota, es claro que la fragilidad de esa gente tiene un modo de absorberse por alguna institución o por otra persona que en sí misma es también una institución; con ello, sabemos que lo que haremos o lo que intentaremos hacer ya se encuentra prefigurado, diagramado desde la complicidad de un silencio, en el que la única opción es entrar. La libertad también se negocia, se convierte en futuro y encarna un tiempo, que depende estrictamente de aquellos y aquellas que giran entre sí y obscenamente cerca. Esas élites que nunca debieron cambiar pan por silencio, fundan por el contrario, nuevos lugares donde el escaso pan es garante de la proliferación de más silencio.

En *búsqueda* de una ciudad democrática: el derecho a la ciudad para la población LGBTIQ+

– John Piedrahita

David Harvey señaló que vivimos en un mundo en el que la propiedad privada y la tasa de ganancia prevalecen sobre los demás derechos en los que uno pueda pensar, por ejemplo, el derecho a la ciudad. La ciudad es ante todo el espacio público y el espacio público es la ciudad.

“En la urbe se deben manifestar y valer los derechos de la ciudadanía. Sin embargo, existe una crisis del espacio público que se manifiesta en su ausencia o abandono, su privatización, su exclusión y su tendencia a la exclusión a los grupos minoritarios” (Borja, 2011, p. 39).

La presente columna explora, a la luz de la teoría urbanista-sociológica, el derecho a la ciudad; específicamente el derecho a la ciudad de la población LGBTIQ+.

Dicha inquietud no es nueva en mi itinerario investigativo. De hecho, allá por el 2020, me titulé por medio de una tesis sobre la despenalización de la homosexualidad en Ecuador en 1997 y la discriminación de la población LGBTIQ+ en el espacio público. Empero, para la elaboración de este escrito surgieron nuevas interrogantes: ¿la aspiración, por parte de las personas de las diversidades sexo genéricas, a conquistar el derecho a la ciudad es una quimera? ¿En una sociedad heteronormada, dónde la exclusión es la regla, se puede democratizar el uso del espacio público?

Desde la perspectiva de Borja (2011), la crisis del espacio público es el resultado de las actuales pautas urbanizadoras extensivas, excluyentes y gentrificadoras. El espacio público, en estas extensas zonas de urbanización discontinua y de baja densidad, prácticamente desaparece. "Los ciudadanos quedan reducidos a habitantes atomizados y a clientes dependientes de múltiples servicios con tendencia a privatizarse" (Borja, 2011, p. 39). Lo que impera, entonces, es la lógica del capital y consumo. Una de las características de la ciudad moderna occidental es que es sumamente mercantil. En ese estado de cosas, "el derecho a la ciudad está determinado por el estrato social, el acceso al consumo y la heteronormatividad" (Piedrahita, 2020, p. 24). Las ordenanzas de las ciudades latinoamericanas, en la década de los noventa e incluso en los 2000, (por ejemplo, la Ordenanza Para la Regeneración Urbana de la Ciudad de Guayaquil 2004)[1] restringían el acceso, el uso y disfrute de la ciudad a las personas de la población LGBTIQ+. La intención era mantener en el ámbito de lo privado a las personas de las diversidades sexo-genéricas. Requerían, como sugiere Foucault (2001), mecanismos que vigilen y castiguen las prácticas consideradas anormales.

La exclusión en el espacio público a las personas LGBTIQ+ niega la posibilidad de que las personas con géneros y diversidades sexuales disidentes desarrollen su identidad y su personalidad en un ambiente seguro y tranquilo. El derecho a la ciudad es un derecho colectivo de todas las personas que habitan la urbe. Supone no solamente el derecho a usar lo que ya existe en los espacios urbanos, sino también definir y crear lo que debería existir con el fin de satisfacer

la necesidad humana de llevar una vida digna. Las violaciones del derecho colectivo a la ciudad a las personas de la comunidad LGBTIQ+ ocurren todos los días, en sus vivencias y encuentros diarios con la ciudad, debido a la violencia patriarcal que es normalizada en los espacios públicos.

Ramírez (2015), señala que lo público se desarrolla articulado con conceptos tales como ciudadanía, sociedad, democracia, instituciones y Estado; aludiendo a la reivindicación de la pluralidad y de la diferencia, a la formación de la opinión pública-política y las acciones colectivas que revelan maneras diversas de vivir en un mundo compartido. No obstante, si lo público se desarrolla articulado a los conceptos de ciudadanía, sociedad y democracia es necesario cuestionar si en la modernidad capitalista todas las personas son considerados ciudadanos y si todas todos y todes son verdaderamente incluidos en la democracia y en el derecho a la ciudad. Por lo tanto,

[1]En la Ordenanza para la regeneración urbana de la ciudad de Guayaquil, año 2004, en el artículo 13.2, con respecto a las áreas de uso del espacio público se expresó lo siguiente: De manera particular, al margen de lo dispuesto en reglamentaciones especiales o particulares creadas y por crearse para la mejor administración y mantenimiento de algún espacio o instalación específica, los usuarios de los bienes anteriormente mencionados no podrán: Mantenerse o deambular con vestimenta que atente al decoro y buenas costumbres en las áreas públicas. f) Se prohíbe ejercer actividades de prostitución, así como el funcionamiento de casas de citas u otros similares.

> la exclusión también está asociada con la definición selectiva de los actores que pueden hablar de los temas públicos, lo que subordina a grupos discriminados y en condiciones de subalternidad, por ejemplo: las infancias, las minorías étnicas, las mujeres, las personas de las diversidades sexo-genéricas, entre otros (Ramírez, 2015, p. 4).

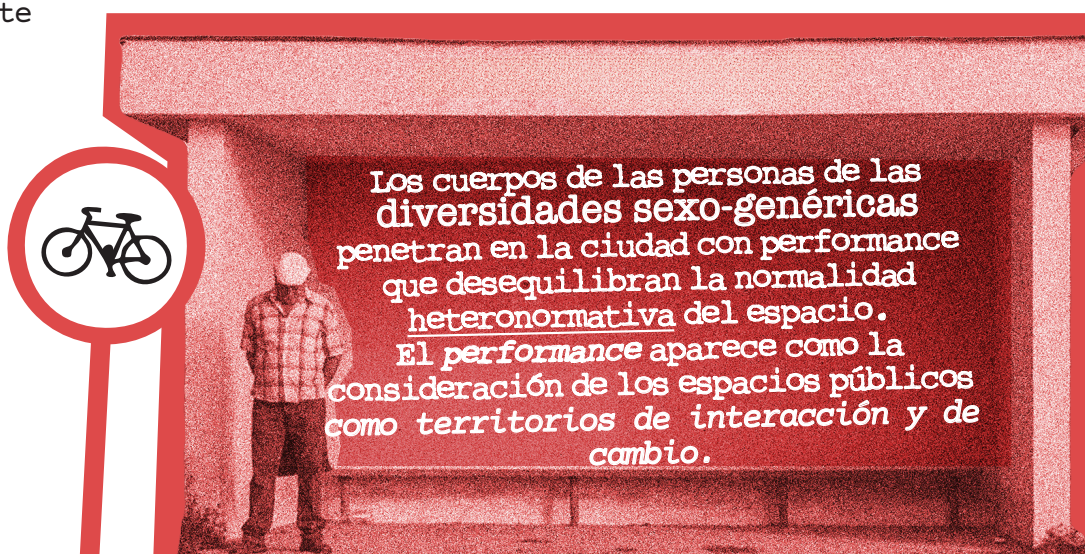
Henry Lefebvre en su célebre texto El derecho a la ciudad precisó que la ciudad moderna se concentra en organizar la empresa y la industria. Además, muestra poco interés en organizar la ciudad para que los espacios públicos puedan ser bien utilizados por todas las personas que en ella habitan. La ciudad, desde su perspectiva, es una manera de vivir y habitar lo cotidiano. "La estructura social figura en la ciudad porque la ciudad es un fragmento del conjunto social; trasluce porque contiene de manera sensible la ideología dominante que reproducen las instituciones" (Lefebvre, 1969, p. 21).

Por otro lado, Buckingham (2011), realizó una crítica al modelo lefebvreano sobre el derecho a la ciudad debido a que no toma en cuenta las relaciones patriarcales de poder y control que se producen en los espacios públicos. Por ejemplo, para las mujeres trans existe un riesgo mayor de ser víctimas de abuso sexual que para los hombres heterosexuales. En consecuencia, las mujeres trans tienden a evitar ciertos sitios de la ciudad que consideran peligrosos. El autor, antes mencionado, señala que uno de los elementos más importantes cuando se habla del habitad de las ciudades es la ubicación. Hay ubicaciones más seguras que otras porque los espacios púbicos de las clases sociales más empobrecidas son los más inseguros.

> Eso no quiere decir que en zonas consideradas de clase alta no haya abuso a las personas de la población LGBTIQ+, sino que el Estado dota de más seguridad -por ejemplo, policía- y mayor infraestructura -alumbrado público- a las zonas de clase media alta (Buckingham, 2011, p. 62).

"Los espacios urbanos se han diseñado para valorar la producción y menospreciar la reproducción" (Buckinham, 2011, p. 62). Lo que incide en que la producción -aunque no en su totalidad- tiene un orden patriarcal. Un orden donde supuestamente son los hombres los únicos destinados a las labores económicas. En ese sentido, el espacio público se toma como si fuese un territorio y un lugar masculino y se relega a las mujeres y a las personas de la población LGBTIQ+ al ámbito de lo privado. A pesar de que en la ciudad se viven estas prácticas excluyentes, no hay que olvidar que las y los sujetos tienen agencia social y capacidad de incidir en los debates públicos.

Para Gutiérrez y Correa (2018), la ciudad es un territorio de tensiones simbólicas. Allí se generan espacios de comunicación y esta comunicación se traduce en un orden social de interacciones que reproducen y legitiman el discurso dominante.



Empero, es importante que las personas de la población LGBTIQ+ irrumpan en el espacio público. Es posible, mencionan los autores, que los actos performativos ayuden a desarticular los lugares de estos espacios públicos que históricamente han cargado con imaginarios y sentidos comunes excluyentes. Los cuerpos de las personas de las diversidades sexo-genéricas penetran en la ciudad con performance que desequilibran la normalidad heteronormativa del espacio. El performance aparece como la consideración de los espacios públicos como territorios de interacción y de cambio. "Cuando las personas que caminan por el espacio público ven los actos de performance, se detienen a verlos. Inmediatamente llega la incomodidad, la interrogante, la inquietud e incluso la afectación" (Gutiérrez y Correa, 2018, p. 138). De esa manera, se logra alterar las percepciones de lo habitual, se apropia el uso del espacio sin necesidad de la intervención estatal y se configura un nuevo tipo de orden urbano.

La ciudad es una construcción voluble y compleja en donde constantemente se ve la intervención de diferentes cuerpos en ella. "Intervenir en los espacios públicos de la ciudad significa imprimir otras prácticas y dejar huellas sobre lo ya establecido. Es decir, generar otra cosa y que el sentido discursivo emerja hacia lo disruptivo, hacia lo extraño" (Gutiérrez y Correa, 2018, p. 142). Aunque Buckingham (2011), realizó la crítica al modelo lefebvreano, no tomó en cuenta que Lefebvre sí considera los actos performativos de la población LGBTIQ+ como formas de resistencia ante la ciudad moderna del consumo. Lefebvre (1969), utilizó el concepto de heterotopía -de manera distinta a Foucault- y mencionó que son espacios sociales fronterizos donde existe la posibilidad de "algo diferente". No tenemos que esperar a que la "Gran Revolución" constituya esos espacios públicos democráticos.

"La teoría de Lefebvre de un movimiento revolucionario es justamente la opuesta: lo espontáneo confluye en un momento de irrupción cuando diversos grupos heterotópicos ven de repente, aunque solo sea por un momento efímero, las posibilidades de la acción colectiva para crear algo radicalmente diferente y que incomode (Harvey, 2012, p. 3).

Sin embargo, la heterotopía debe apuntar a transformaciones profundas. De lo contrario, los grupos anómicos construyen espacios heterotópicos que acaban siendo reabsorbidos por la praxis dominante. Por ejemplo, los movimientos LGBTIQ+ blanqueados que no cuestionan las desigualdades de clase y de raza.

En conclusión, "Henry Lefebvre comprendía que la reivindicación del derecho a la ciudad para la población LGBTIQ+ es una estación intermedia en la ruta hacia un objetivo revolucionario. Pero nunca puede ser un objetivo en sí mismo, aunque cada vez parezca una de las vías más propicias a seguir" (Harvey, 2012, p. 4).

Se debe conformar grupos de alianza por el derecho a la ciudad donde consten principalmente los inquilinos de bajos ingresos pertenecientes a comunidades racializadas que luchan por un desarrollo que satisfaga sus deseos y necesidades; gente sin hogar que se organiza por su derecho a la vivienda y servicios básicos; y ciudadanos LGBTIQ+ que pugnan por su derecho a espacios públicos seguros. Siguiendo a David Harvey (2012), solo cuando la política se concentre en la producción y reproducción de la vida urbana como proceso de trabajo fundamental de que surgen impulsos revolucionarios, será posible emprender luchas anticapitalistas capaces de transformar radicalmente la vida cotidiana. Además, solo cuando se entienda que quienes construyen y mantienen la vida urbana tienen un derecho primordial a lo que han producido y que una de las reivindicaciones es el derecho inalienable a adecuar la ciudad a sus deseos más íntimos, llegaremos a una política de lo urbano que tenga sentido (Harvey, 2012).

Referencias

Borja, J. (2011). Espacio público y derecho a la ciudad. *Revista Viento Sur*, 116.

Buckingham, S. (2011). Análisis del derecho a la ciudad desde una perspectiva de género. En Sugranyes, A.; Mathivet, C. *Ciudades para tod@s. Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias*. Hábitat International Coalition (pp. 59-64).

Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad* (3). Editorial siglo XXI.

Foucault, M. (2005). *La voluntad de saber*. Editorial siglo XXI.

Gutiérrez, G y Correa P. (2018). *Espacio público: performance y ciudad. Laboratorio experimental de performance*. Bogotá 2010.

Harvey, D. (2012). *Ciudades rebeldes: del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal pensamiento crítico.

Lefebvre, H. (1969). *El derecho a la ciudad.* Península.

Piedrahita Ordoñez, J. (2020). *Despenalización de la homosexualidad en el Ecuador en 1997: de la criminalización a la patologización. Una mirada sobre el acceso, uso y disfrute del espacio público de la población LGBTI*) Trabajo de titulación previo a la obtención del Título de Politólogo). UCE.

Ramírez Kuri, P. (2015). Espacio público, ¿espacio de todos? Reflexiones desde la ciudad de México. *Revista mexicana de sociología*, 77(1), 07-36

Contra-espacios: resistir la ciudad que nos vende

- Doménica Galarza

La ciudad de Cuenca ya no es nuestra. Las calles de esta ciudad, que alguna vez fueron transitadas por la vida cotidiana de quienes la habitamos, se han convertido en corredores vigilados donde el derecho a la permanencia depende de tu capacidad de consumo. Una ciudad con una estética patrimonial y su narrativa de "calidad de vida" se ha transformado en un simulacro para los turistas, un decorado francés donde la habitabilidad de los cuencanos quedó en segundo plano.

El Centro Histórico ya no es un espacio colectivo, sino un enclave elitilizado. Las fachadas que algún día cobijaban negocios locales ahora sostienen cafeterías y rooftops con vistas exclusivas para quienes pueden pagar una limonada de precio absurdo. En las calles la

vigilancia dejó de ser homogénea. La guardia ciudadana expulsa con rabia a los vendedores ambulantes, pero les sonríe a los expatriados norteamericanos que ocupan el espacio público con sus cafés al aire libre. Frente a esto hay un mensaje claro: la ciudad ya no es de quien la habita, sino para quien la compra.

La gentrificación dentro de Cuenca no es algo accidental, más bien es una estrategia de mercado vestida de progreso. Bajo el eufemismo de la "revitalización urbana", se han desplazado comunidades originarias en favor de un modelo de ciudad vendible el paraíso de los jubilados estadounidenses, la joya inmobiliaria de Ecuador premium. Este es el resumen del modelo urbano impuesto para que la vida cotidiana ceda espacio a la acumulación del capital y la mercantilización del paisaje.

David Harvey (2003) advierte que la acumulación por desposesión es el mecanismo central del capitalismo moderno: esto implica una expropiación de los espacios a través de una especulación inmobiliaria, privatización de los espacios comunes para convertirlos en excluyentes. En Cuenca, este proceso se manifiesta en el aumento del costo de la vida, la transformación de viviendas en Airbnb, la popularización de negocios que tienen "derecho de admisión" disfrazado de códigos de vestimenta y la imposición del inglés en los menús de los restaurantes del centro

histórico. Analizando esto, ya no es solo una cuestión de economía, sino de una hegemonía cultural impuesta que nos dice quién si tiene derecho a la ciudad y quien debe adaptarse o mudarse a las periferias

El urbanismo neoliberal genera subjetividades desarraigadas expulsando de la planificación urbana a quienes no encajan en la logia del mercado, los vendedores ambulantes son criminalizados, las casas del centro histórico convertidas en boutiques, el Parque Calderón transformado en un escenario de consumo turístico. El derecho a la ciudad fue un concepto clave para Henri Lefebvre (1968), es arrebatado sistemáticamente mediante políticas que nos restringen el acceso al espacio público y reglan su uso a base de tu capacidad económica.

El neoliberalismo no solo privatiza espacios, sino que impone un relato en el que la expulsión es "progreso". Se nos dice que la modernización es inevitable, que la ciudad tiene que abrirse al mundo, pero no a sus habitantes. Frente a toda esa lógica de exclusión, la resistencia no puede solamente basarse en la nostalgia. Es urgente la creación de contraespacios, espacios de reapropiación donde la ciudad sea vivible y no únicamente transitable. Esto implica fortalecer las economías populares que resistan la especulación del mercado, defender el espacio público como un bien colectivo y generar formas de organización que frenen la privatización de la vida.

En Cuenca la resistencia se manifiesta de distintas formas que desafían la narrativa oficial de ser una ciudad idealizada para el turismo. Nos repiten que Cuenca es la ciudad más linda y segura del país, pero ¿para quién? Para el turista que pasea por un centro histórico convertido en un decorado sin alma, para restaurantes que presumen el concepto de Ecuador *premium*, mientras expulsan a quienes no encajan en su estética europea. Mientras tanto, la ciudad se ahoga en su propio tráfico, el centro se vuelve intransitable, la guardia ciudadana sigue criminalizando a los vendedores ambulantes como si fueran el enemigo.

Nos quieren hacer sentir orgullosos de esta Cuenca elitizada, pacificada, y vendida. Pero no puede haber orgullo en una ciudad donde vivir se vuelve un privilegio, donde la resistencia es criminalizada y la memoria desaparece al construir negocios enfocados en extranjeros y con precios europeos Tal vez la pregunta final no es como recuperamos la ciudad, si no cuanto estamos dispuestos a perder antes de darnos cuenta de que ya no nos queda nada.

Referencias

Cabrera Jara, N. (2019). *Gentrificación en áreas patrimoniales latinoamericanas: cuestionamiento ético desde el caso de Cuenca, Ecuador*. https://www.researchgate.net/publication/335896130_Gentrificacion_en_areas_patrimoniales_latinoamericanas_cuestionamiento_etico_desde_el_caso_de_Cuenca_Ecuador

El Comercio. (2024, 14 de noviembre). *Manifestantes protestan contra la Cumbre Iberoamericana en Cuenca*. https://www.elcomercio.com/actualidad/manifestantes-protestan-contra-la-cumbre-iberoamericana-en-cuenca.html

Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford University Press.

LaDevi. (2024, 7 de agosto). *¿Centro Histórico de Cuenca en proceso de gentrificación? Negocios asociados al ocio desplazan a habitantes*. https://ecuador.ladevi.info/cuenca/centro-historico-cuenca-proceso-gentrificacion-negocios-asociados-al-ocio-desplazan-habitantes-n70853

Lefebvre, H. (1968). *Le Droit à la ville*. Anthropos.

Ministerio de Gobierno. (s.f.). *Las protestas contra el Gobierno ya no fueron pacíficas, en Cuenca*. https://www.ministeriodegobierno.gob.ec/las-protestas-contra-el-gobierno-ya-no-fueron-pacificas-en-cuenca/

De lo urbano a lo rural: márgenes imaginarios y líneas marginales de Cuenca

- Jose Joaquín Galarza

El desarrollo de las fuerzas productivas transforma las relaciones sociales en torno a la propiedad y el trabajo, un proceso dialéctico que, a través de la lucha de clases, ha impulsado la historia. En Ecuador, este proceso ha estado marcado por particularidades que condicionaron su desarrollo urbano y rural. Como señala Marx (1976), la transición del feudalismo (con rasgos coloniales en América) al capitalismo mercantil e industrial se dio mediante revoluciones democrático-burguesas. En el caso ecuatoriano, Agustín Cueva (1973) destaca que el lento desarrollo capitalista estuvo influenciado por las disputas entre terratenientes y burguesías regionales (costa-sierra). Tras la Revolución Liberal (1895-1912), las oligarquías conservadoras

y liberales cooperaron en un proceso similar al modelo “prusiano”, donde los terratenientes se integraron a los intereses capitalistas, convirtiéndose en burguesías agrarias que mantuvieron relaciones semifeudales con el campesinado, principalmente indígena.

Este desarrollo capitalista tardío, vinculado al sector primario, mantuvo a la mayoría de la población en el campo hasta mediados del siglo XX. Según el INEC, la migración campo-ciudad comenzó a registrarse en los años 50, intensificándose en los 70 en Quito y Guayaquil, cuyas capacidades urbanas fueron rebasadas, dando lugar a asentamientos no planificados. En Cuenca, según Carpio (1987), el aislamiento geográfico, la dependencia de productos agrícolas locales y la tardía industrialización ralentizaron su crecimiento urbano, manteniendo su población por debajo de los 700.000 habitantes, a diferencia de las otras dos ciudades, que superaron el millón hace décadas.

Este proceso de urbanización, común en las grandes metrópolis, generó marginalización entre los migrantes, quienes, al no ser absorbidos por el mercado laboral formal, engrosaron las filas de informales y desempleados. En Quito y Guayaquil, esto facilitó la organización popular, como el Comité del Pueblo en la capital. En el Austro, la migración masiva al exterior a principios de los 2000 vació el campo sin impulsar el crecimiento urbano local, un fenómeno que se repite actualmente. Estas condiciones históricas y sociales enmarcan el fenómeno que analizamos en este artículo.

Lefebvre (1968) sostiene que la urbanización absorbe el campo, subordinándolo a la lógica urbana y transfiriendo valor hacia la ciudad, donde se concentra el capital y el poder. Castells (1972) añade que este proceso no es natural, sino resultado de la organización capitalista del espacio, que beneficia al centro urbano al extraer plusvalor mediante la pauperización de las condiciones de vida y la creación de un “ejército” de desempleados. En Cuenca, sin embargo, esta transferencia de valor y personas se redirigió hacia centros capitalistas como EE.UU. y la UE, generando un flujo de remesas con dos efectos principales: el aumento del poder

adquisitivo de las familias migrantes y el abandono de las actividades tradicionales del campo.

En la actualidad, Cuenca experimenta un fenómeno *sui generis*. En lugar de que los nuevos migrantes se concentren en los márgenes urbanos (que no han sido redefinidos significativamente en más de 25 años), son las parroquias rurales más cercanas al centro urbano (Ricaurte, San Joaquín, El Valle, Baños, Sinincay) las que han absorbido a esta población, tanto local como proveniente de las provincias del sur del Ecuador.

La fuerte migración de la década de 2000 y del último lustro ha dejado un campo abandonado, especialmente en parroquias más alejadas como San Ana, Quingeo, Checa y Chiquintad. Mientras tanto, las parroquias rurales más cercanas se urbanizan a un ritmo acelerado. Así, el campo no ha quedado completamente vacío, sino que se ha transformado en un tejido urbano desatendido. Este fenómeno no ha sido reconocido por la normativa actual: el último Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) y el Plan de Uso y Gestión del Suelo (PUGS) de 2022 no incluyen como parte urbana a parroquias que, en la práctica, ya lo son, como Ricaurte y otras mencionadas. Paradójicamente, la normativa sí reconoce características "urbanas" en los centros parroquiales. Esta contradicción se ve reforzada por las relaciones políticas entre los distintos niveles de gobierno.

Estas parroquias, catalogadas como "rurales" en la normativa, pero periurbanas en la realidad, enfrentan una serie de problemáticas sociales agravadas por las políticas neoliberales y la negligencia de las autoridades locales. La falta de acceso a servicios básicos como agua potable, pavimentación, salud y educación, sumada a la desatención justificada por la descentralización administrativa y la falta de asignación presupuestaria, reflejan un abandono sistemático.

La situación en el campo cuencano es resultado del desarrollo degradado de las fuerzas capitalistas, que ha llevado a la lenta desaparición del campesinado como clase. Por un lado, se observa la "proletarización" de este campesinado, que

migra a las cercanías urbanas y termina en condiciones de subempleo informal. Por otro, sectores especuladores acaparan tierras abandonadas o improductivas. Este fenómeno ha llamado la atención de la burguesía urbana, que comienza a invertir en la compra de tierras con fines empresariales, como ocurre en la parroquia Tarqui.

El proceso de degradación del campo viene acompañado de un retroceso de la presencia estatal, lo que ha sido aprovechado por grupos de delincuencia organizada. Estos grupos, ante la vulnerabilidad de una población desatendida y subempleada, la integran en sus estructuras y actividades. En Cuenca, esto se evidencia en el control territorial que estas bandas ejercen en las zonas periféricas.

La contradicción dialéctica campo-ciudad, analizada desde la teoría urbana marxista, se expresa en diferencias espaciales y en los flujos de extracción de plusvalor, que refuerzan las estructuras de desigualdad. Cuenca representa un caso peculiar donde la extracción de valor del campo no implica una absorción efectiva de la población rural por parte de la urbanidad. Una barrera, fortalecida por políticas públicas de "ordenamiento territorial" con enfoques coloniales y patrimonialistas, impide que la migración interna se desarrolle de manera equilibrada. Este proceso, sumado a la migración externa, permite a la ciudad y sus clases dominantes disfrutar de lo "urbano".

La resistencia hacia la migración venezolana es un ejemplo de ello: esta población marginalizada no ha podido reubicarse fuera de la ciudad, lo que ha sido aprovechado por las clases dominantes para explotarla de diversas maneras.

Cuenca se mantiene como una ciudad "ordenada", libre de "indios", según algunos sectores, y disciplinada en sus espacios. Gracias a condiciones específicas de su desarrollo histórico, ha evitado la marginalización y el hacinamiento urbano (como en los "guasmos" de las grandes ciudades) mediante la expulsión sistemática de cualquier grupo que no cumple con el "perfil racial y social" permitido. Sin embargo, mientras el campo lejano se vacía y la ruralidad periférica se urbaniza precariamente, los gobiernos locales y nacionales se desentienden. Y, como siempre, los únicos perdedores son las clases trabajadoras.

Referencias

Castells, M. (1972). *La cuestión urbana*. Siglo XXI Editores.

Carpio, J. (1987). Las etapas del crecimiento de la ciudad de Cuenca- Ecuador. En F. Carrión (Ed.), *El proceso urbano en el Ecuador* (pp. 47-80). ILDIS.

Lefebvre, H. (2017). *El derecho a la ciudad*. Capitán Swing.

Marx, K. (1976). *El Capital: Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica.

Creando territorios: El cuento como espacio de *invención*

- Sebastián Ávila

Ser el eterno forastero, el eterno aprendiz, el eterno postulante: he allí una forma para ser feliz.

Julio Ramón Ribeyro

Julio Ramón Ribeyro se erige como una crítica profunda y detallada de la modernidad urbana en Latinoamérica, un escenario que se caracteriza por su cruda dualidad entre el progreso prometido y la desolación de las personas que quedan atrapadas en su constante transformación. La ciudad, como espacio simbólico, es más que un mero escenario: es el reflejo de una realidad de exclusión, de lucha por la supervivencia, y de la degradación de los lazos humanos que conforman la vida colectiva. Como señala el sociólogo Zygmunt Bauman (2000) "La modernidad ha hecho de la ciudad un lugar de fragmentación, donde los individuos ya no se reconocen en sus vecinos, sino que se enfrentan a una anonimidad que los aísla en su propia desesperación" (p. 55).

En este sentido, Ribeyro no solo describe la ciudad como un lugar físico, sino también como un ente vivo que se convierte en un monstruo que devora a quienes no logran adaptarse o, peor aún, a quienes no tienen lugar en su estructura. La ciudad moderna no es solo un espacio de exclusión, sino un entorno que promueve la alienación de los individuos, donde las relaciones interpersonales se tornan frías, superficiales y deshumanizadas. A través de sus personajes, Ribeyro ilustra cómo el individuo se enfrenta a la gran maquinaria de la modernidad, un sistema que despoja al ser humano de su sentido de pertenencia y lo convierte en un ente solitario, sumido en la incomodidad y la desesperanza. Como lo afirma el filósofo Henri Lefebvre (1974), "La ciudad moderna es la gran maquinaria que organiza la exclusión de los individuos que no encajan en sus normas, dejándolos fuera del proceso que les podría conferir sentido y pertenencia" (p. 89).

En cuentos como "El marqués y los gavilanes"(1960), la figura del burgués aislado refleja la desconexión del individuo frente a la acelerada urbanización y la aparición de nuevas formas de poder que surgen con ella. Ribeyro se adentra en la psicología de estos personajes, mostrándolos atrapados en un entorno donde las estructuras sociales ya no garantizan ni protección ni apoyo, pero tampoco ofrecen la posibilidad de evasión. En este relato, el personaje central, el marqués, se encuentra inmerso en un vacío existencial donde la sociedad lo ha despojado de su lugar y su función, revelando la fragilidad de una clase social que, ante la aceleración de los procesos urbanos, se ve incapaz de adaptarse o encontrar algún tipo de refugio emocional. Los "desvalidos" de *"Interior 'L'"(1973)* o los *"gallinazos sin plumas"(1955)* se enfrentan a una realidad aún más cruda, donde la pobreza y la desesperanza son el telón de fondo de una lucha cotidiana por subsistir. Estos personajes, a diferencia del burgués aislado, encarnan la exclusión radical, ya no solo de los privilegios, sino del acceso mismo a la dignidad humana.

En sus relatos, Ribeyro no solo presenta las diferencias sociales entre los personajes, sino también la incapacidad de la sociedad moderna para ofrecer alternativas de

integración o mejora para aquellos que quedan al margen. La ciudad, en estos relatos, no es solo un lugar físico, sino una máquina que consume a los individuos y les niega la posibilidad de encontrar un lugar dentro de su estructura. La alienación que caracteriza a estos personajes no es solo una consecuencia de la pobreza, sino de un sistema que está configurado para hacer desaparecer a los más débiles, empujándolos a una lucha sin esperanza.

Como señala el sociólogo David Harvey (1989),

> La ciudad, en su proceso de urbanización acelerada, crea espacios donde los individuos se ven forzados a elegir entre la alienación o la lucha diaria por sobrevivir, sin ninguna red de seguridad en la que puedan confiar. La urbanización no solo transforma el espacio físico, sino que también redefine las relaciones sociales, incrementando la marginación de los individuos que no logran adaptarse al ritmo de los cambios (p. 148).

En este sentido, Ribeyro no solo ofrece un retrato de la ciudad como un lugar de alienación, sino que también denuncia los efectos devastadores de la modernidad en las relaciones humanas y en la identidad individual. La lucha por la supervivencia en sus relatos es una lucha solitaria, donde los lazos humanos se diluyen y la comunidad se convierte en una utopía irrealizable.

En todos estos relatos, Ribeyro no solo presenta la ciudad como un monstruo implacable, sino como un espejo de las estructuras de poder, donde los intereses económicos, políticos y mediáticos someten a los individuos a una vida despojada de sentido. La indiferencia de la ciudad frente a las tragedias individuales resalta la impotencia del hombre frente a un sistema que parece tener

las reglas del juego ya definidas y que excluye a aquellos que no logran adaptarse. La ciudad no es solo un espacio donde los individuos luchan por sobrevivir, sino también un espacio donde las estructuras de poder operan de manera invisible, controlando las narrativas y dictando los términos de la existencia. Ribeyro, al igual que otros escritores latinoamericanos, presenta este escenario con una visión crítica y filosófica que va más allá de la simple denuncia social, adentrándose en la compleja relación entre el individuo y el entorno urbano que lo rodea.

A través de su mirada filosófica y literaria, Ribeyro invita al lector a reflexionar sobre las fisuras de la modernidad: las desigualdades y la exclusión que se esconden detrás del progreso, y la memoria, tanto colectiva como individual, que lucha por encontrar un lugar en ese universo indiferente. La ciudad, en su representación ribeyriana, se convierte en un espacio simbólico de la lucha por la identidad, la supervivencia y la dignidad en un contexto de violencia estructural. En palabras de Pierre Bourdieu (1979), "Las estructuras sociales no solo determinan las relaciones entre los individuos, sino que también configuran los escenarios donde se libra la lucha por el reconocimiento, un reconocimiento que, en el caso de la ciudad moderna, parece ser cada vez más esquivo para los excluidos" (p. 203). La ciudad se presenta así no solo como un espacio físico, sino como un espacio simbólico de lucha donde el ser humano se ve forzado a encontrar su lugar en una estructura que lo despoja de su humanidad.

En conclusión, Ribeyro, con su mirada crítica y su estilo preciso, ofrece una cartografía literaria que revela las tensiones del hombre moderno, atrapado en la maquinaria de una ciudad que parece no ofrecerle más que vacío y alienación. Su obra, cargada de crudeza pero también de una profunda sensibilidad, se convierte en un testimonio de la lucha constante del individuo por encontrar un sentido en un mundo que lo ha dejado atrás. A través de su escritura, Ribeyro no solo ilustra las dificultades de los personajes para encontrar su lugar en la ciudad, sino que también señala cómo este entorno deshumanizado impacta la psicología y la identidad del ser humano. Como

sostiene Foucault (1975), "El individuo moderno se ve atrapado en un espacio donde ya no tiene control sobre su vida, donde el poder se ejerce de manera invisible, pero omnipresente, fragmentando su existencia en una serie de roles y expectativas" (p. 231). La obra de Ribeyro, en su complejidad, se erige como un acto de resistencia, donde la literatura ofrece no solo un análisis de la realidad social, sino también un refugio para la memoria y la subjetividad que se ve ahogada en la lógica de la modernidad.

Referencias

Bauman, Z. (2000). *La modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, P. (1979). *La distinción: Criterio y bases sociales del juicio*. Ediciones Siglo XXI.

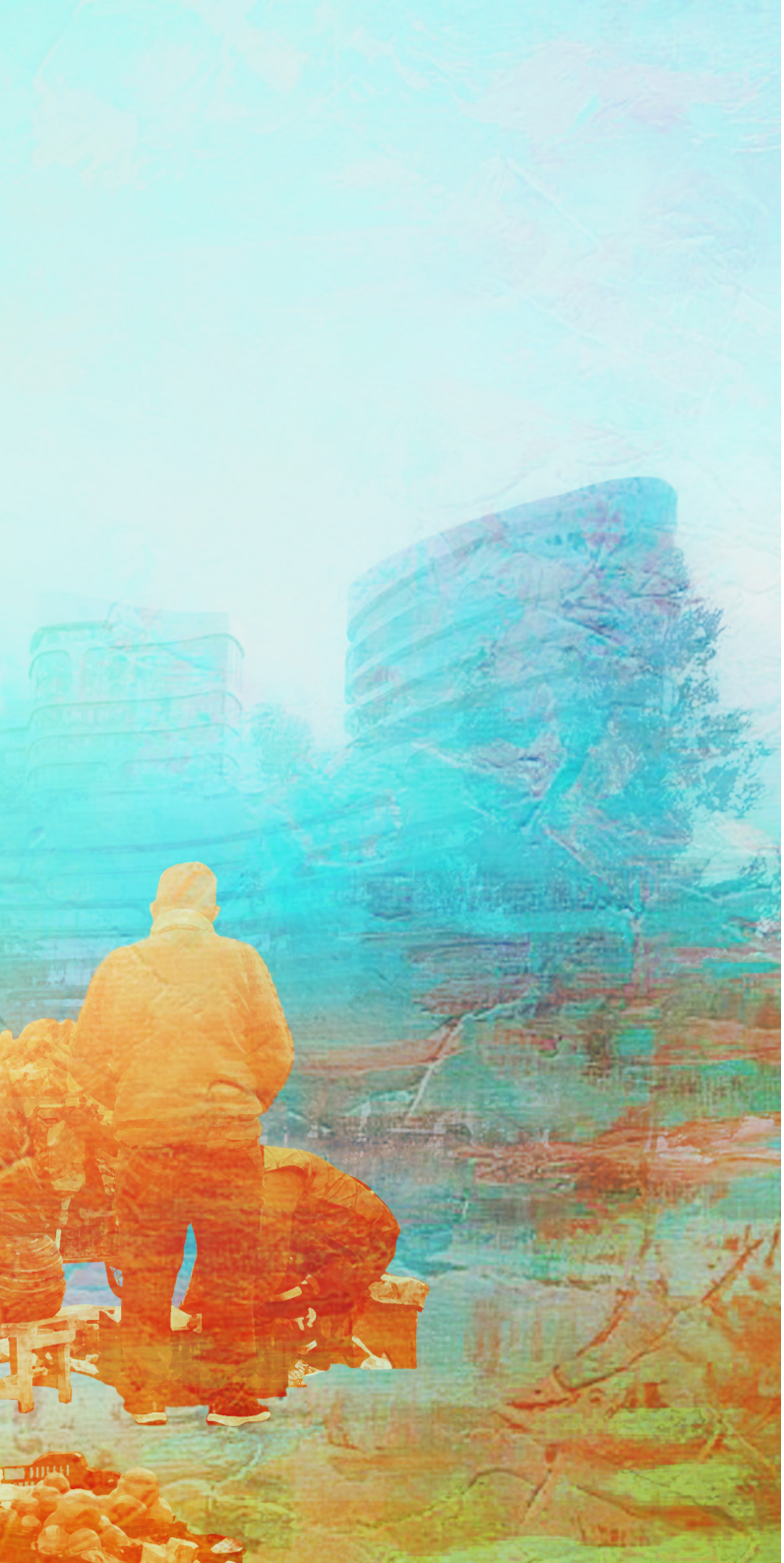
Foucault, M. (1975). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.

Harvey, D. (1989). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural en la sociedad moderna*. Ediciones Akal.

Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Siglo XXI Editores.

Cuerpos extensos: aproximaciones fenomenológicas en el estudio de las herramientas

- Christian Duarte



En su libro *The Roots of thinking*, Maxine Sheets-Johnstone (2010) llama a su vez la atención sobre un proyecto del antropólogo Ashley Montagu, quien propone la creación de un estudio científico de las herramientas. Este estudio, el cual bautiza como "hoplonología" por el griego Oplon, permitiría ampliar el conocimiento que se tiene sobre el carácter y la evolución del comportamiento del hombre primitivo, pues "las obras de las manos del hombre son su pensamiento encarnado" (p. 25). A lo largo de este libro, Sheets-Johnstone se empeña en demostrar cómo al rastrear el origen del pensamiento y la evolución humana, resulta inevitable encontrar que en la base de todo se encuentra el cuerpo. De esta forma, conceptos nuevos generados o despertados en un el

cuerpo animado en la cotidianidad dieron a su vez origen a "nuevas posibilidades, nuevas posibilidades a nuevas formas de vida, y nuevas formas de vida al establecimiento finalmente de esas nuevas prácticas y creencias revolucionarias que son definitivas de la evolución homínida" (p. 4).

A través del estudio de fósiles y artefactos primitivos, se llega a la conclusión de que en la creación de herramientas y la ejecución de ciertas prácticas se encuentran criaturas pensantes y que la evolución fue moldeada por el pensamiento homínido, lo cual, como fue mencionado anteriormente, tiene origen en el cuerpo, en conceptos corporales animados y en experiencias táctiles-kinestésicas. Sheets-Johnstone (2010) señala que en la interpretación de evidencia fósil de este tipo se hace necesario un análisis fenomenológico que pueda demostrar un vínculo conceptual entre herramientas y cuerpos.

De la relación entre pensamiento y corporalidad

Para Sheets-Johnstone (2011), todo conocimiento o habilidad humana parte de una capacidad básica de aprender a movernos, cuyo aprendizaje no se hizo con palabras o con la instrucción de otros, sino a partir de "nuestras competencias cinéticas / cinestésicas nativas" (p. 194), es decir, al aprender de nuestros propios cuerpos. Este proceso es, por decirlo así, acumulativo y se da "en un proceso continuo de sentir las dinámicas de nuestro propio movimiento" (p. 194), de modo que detalles aprendidos, que ya son significativos y complejos, adquieren cada vez más complejidad de acuerdo al contexto en que se da el desarrollo. Estas capacidades emergentes nos dan nuevas posibilidades de movimiento y configuran la piedra angular epistemológica de las construcciones de sentido. En pocas palabras, "facetas fundamentales de nuestro conocimiento del mundo se derivan de nuestras similitudes corporales cinéticas básicas" (p. 195).

Es tan primario el movimiento como fuente de todo desarrollo que Thelen y Smith (en Sheets-Johnstone, 2011, p. 232) incluso lo sitúan en la vida intrauterina. Como alguien que parte del cuerpo y del movimiento para el

análisis, justamente aquello que en opinión de Sheets-Johnstone los científicos no hacen, el escritor Pascal Quignard (2017) hace una observación similar, cuando afirma que "ese salto, ese sobresalto, ese estremecimiento que no tiene voz alta (que no tiene lengua hablada), que se manifiesta en silencio en el fondo del útero, es San Juan Bautista que danza. La vieja danza prenatal se basa en el viejo silencio prelingüístico" (p. 58).

La progresiva adquisición y desarrollo de logros físicos lleva entonces a una adquisición y desarrollo de conceptos, poniendo en evidencia una relación indisoluble entre pensar y hacer. Para Husserl (1980), el mundo es construido de forma ordenada y armoniosa con base en relaciones de consecuencia que emergen progresivamente sobre la base de relaciones de consecuencia conocidas. Para que esto sea posible, de acuerdo a la visión fenomenológica, se necesita abandonar un abordaje que reduzca al cuerpo a un receptor pasivo de estímulos, a una colección de dispositivos de entrada y salida o a un sistema de procesamiento de información pasivo. En palabras de Thelen y Smith, "el desarrollo no ocurre porque los procesos internos de maduración le dicen al sistema cómo desarrollarse. Más bien, el desarrollo ocurre a través y debido a la actividad del sistema mismo" (en Sheets-Johnstone, 2011, p. 198).

De la relación entre corporalidad y tecnología

La concepción de las herramientas como el pensamiento encarnado y su consiguiente estudio científico nos pone de inmediato en el campo de las tecnologías. El conocimiento involucrado en la ejecución de técnicas y la creación de herramientas para facilitar las mismas son justamente el producto de la serie de posibilidades y formas de vida que mencionaba Sheets-Johnstone, cuyo origen es el cuerpo animado. El trabajo de rastrear el origen de las herramientas desde campos como la arqueología o la antropología nos lleva, por ejemplo, a que en los homínidos las herramientas de piedra son creadas para hacer el trabajo de los dientes (Sheets-Johnstone, 2016, p. 275). Lo que

elude al arqueólogo o al antropólogo es que tanto en el origen de conceptos necesarios para la creación de estas herramientas como en las posibilidades crecientes de repertorios y prácticas se encuentra la corporalidad. De este modo, conceptos con origen en la corporalidad como bordes, dureza o unidad y acciones como rasgar, cortar o triturar son inseparables de la herramienta que se pretenda analizar.

Habiendo establecido un origen corporal de las tecnologías, cabe preguntarse por las relaciones posteriores que puedan surgir. En el caso específico de la corporalidad resulta inicialmente más palpable una relación de paridad a la hora de examinar la tecnología, de modo que estas son equiparables al organismo y se diferencian en tanto que posibilitan en mayor o menor medida capacidades corporales ya existentes, como las herramientas de piedra resultan más eficaces que los dientes al macerar y los telescopios resultan más eficaces que los ojos al ver a lo lejos. Clarck y Chalmers (2011) sacan del cráneo y del mismo cuerpo la cognición. Al hablar de cogniciones extendidas, al declarar alegremente que "¡los procesos cognitivos no están (todos) dentro de la cabeza!" (p. 3), están queriendo decir que una serie de procesos cognitivos ocurren fuera del cuerpo o se valen de objetos externos al cuerpo. Proponen que, para efectos prácticos, llevar una lista de apuntes con los víveres necesarios escritos y comprar víveres recordando lo necesario usando el hipocampo es bastante similar. Sin

embargo, al intentar recurrir a la propia experiencia, se hace notorio que la relación entre cuerpo y tecnología es mucho más compleja. Tomando prestadas palabras de Haraway (2006), en el intercambio corporal y tecnológico yo mismo paso a ser "un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo" (p. 117).

De la relación entre pensamiento y tecnología

Existe una prolongada sospecha de que la tecnología puede afectar el pensamiento, tanto así que casi que se da como un hecho. Parente y Vaccari (2019) advierten que el temor por la posible relación transformadora de la tecnología en el pensamiento está muy lejos de ser nuevo y sitúan en el Fedro lo que milenios más tarde nos sigue angustiando, pues allí se advierte que la lectura llevará al debilitamiento de la memoria porque las letras "llegarán al recuerdo desde afuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos" (p. 280). Lakoff y Johnson (1999) niegan de forma vehemente la posibilidad de concebir la razón como algo que suceda de forma independiente de facultades corporales e incluso ubican en el cuerpo aquello que nos da un sentido de qué es real. Como una ilustración simple de este punto, los autores emplean los colores, como una verdad obvia del mundo (el cielo es azul) que al ser examinada en detalle resulta haciendo alusión a propiedades físicas del mundo, pero más importante aún, a un cuerpo capaz de percibir colores. Acercamientos a este fenómeno, según los autores, que ignoren la corporalidad y hagan alusión a un realismo metafísico o a un relativismo radical están condenadas al fracaso, pues no existen verdades ajenas a interpretaciones con un origen corporal y la percepción de color es creada en conjunto entre nuestro organismo y el mundo, si bien su significado pueda variar culturalmente.

Más que una simple percepción corporal, la tarea de relacionarse con el mundo involucra una serie de características activas de ambos. Husserl (1980) puede explicar esto a través de los conceptos de afección y orientación del yo, incluso previos a la aparición de un

pensamiento y en la forma de síntesis asociativas, de tal manera que existe una tendencia previa al cogito donde se distingue una "imposición al yo", que hace referencia a la atracción que un estímulo pueda ejercer sobre el yo; y una "tendencia a la entrega", que constituye la receptividad como una característica constitutiva del yo (p. 84). Lo que empieza como una tendencia básica a verse atraído por un estímulo (Abzielung), se convierte en un interés por su consecución (Erzielung), por prolongar la aprehensión y experimentar el estímulo en sus múltiples particularidades "desde todos los lados" (p. 90). Una figura similar, guardando las proporciones, se puede encontrar en Sheets-Johnstone (1999), cuando al hablar de afecto y movimiento señala que hay algo de los estímulos que recibimos que nos invita a actuar de cierta forma y que "estamos siendo movidos pasivamente y, sin embargo, este movimiento parece provenir de nuestro interior" (p. 266).

Referencias

Clarck, A., y Chalmers, D. J. (2011). La mente extendida. *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, 16, 15-28.

Haraway, D. (2006) A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century. The international handbook of virtual learning environments. *Springer, Dordrecht*, 117-158.

Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio*. UNAM.

Lakoff, G., y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The cognitive unconscious and the embodied mind: How the embodied mind creates philosophy*. Basic Books.

Parente, D., y Vaccari, A. P. (2019). El humano distribuido. Cognición extendida, cultura material y el giro tecnológico en la antropología filosófica/The distributed human. Extended cognition, material culture a technological turn in philosophical anthropology. *Revista de Filosofía*, 44(2), 279-295.

Quignard, P., y Mattoni, S. (2017). *El origen de la danza*. Interzona Editora.

Sheets-Johnstone, M. (1999). Emotion and movement. A beginning empirical-phenomenological analysis of their relationship. *Journal of Consciousness Studies*, 6(11-12), 259-277.

Sheets-Johnstone, M. (2010). *The roots of thinking*. Temple University Press.

Sheets-Johnstone, M. (2011). *The primacy of movement* (82). John Benjamins Publishing.

Sheets-Johnstone, M. (2016). *Insides and outsides: interdisciplinary perspectives on animate nature*. Andrews UK Limited.

Cuerpos y poder: la disciplina en la educación

- Emy Daniela Díaz

Existen espacios desde los cuales se pueden ver las montañas y el cielo. A veces, tienen una franja de ventanas que permiten sentir que existe la naturaleza, o al menos desearla. Otros tantos, solo operan con vidrios y tendones rotos. En ocasiones, aún cuando tienen grandes ventanales, con la arquitectura del privilegio, lo que subsiste es el olor de la bruma del deseo extirpado, a través del lenguaje de la hegemonía del tiempo. También sucede que todos somos iguales a los ojos de la dominación, en tanto cuerpos que se pueden educar. La dominación se justifica como tradición. Esos espacios son escenarios de ficciones institucionales, que a veces se autoreconocen como educación. En algunos, cuando la puerta se cierra, ya no queda el olor de la hierba

húmeda, ni la posibilidad de respirar o mover los músculos. Solo permanece la disciplina.

El problema común a gran parte de los sistemas educativos, según Acaso (2009) es que "un modelo educativo tiene como objetivos: a) que los estudiantes formen su cuerpo de conocimientos a través de conocimiento importado (metanarrativas) y b) sean incapaces de generar conocimiento propio" (p . 96). Según Foucault (2009) el cuerpo ha sido objeto y blanco de poder, aún cuando se educa, dado que se moldea y se manipula. Así, una noción de docilidad hace de nexo entre el cuerpo analizable y el cuerpo manipulable. Un cuerpo que puede ser sometido, es dócil (p. 158).

Con precisión él sostiene que:

> La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; por una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada (Foucault, 2009, p. 160).

Dicha docilidad, se hace evidente como resultado de pedagogías tóxicas, que de manera sistemática ocupan el espacio material y psicológico de las instituciones de educación, así como de los seres humanos que las frecuentan. En esta línea, será también el poder, en tanto una operación, que produce realidades, el que a través de sus operadores

arranca de los cuerpos la posibilidad del presente y desarrolla falsos pasados y futuros. Entonces extirpará el deseo de comunidad. Para Foucault (1977), "no es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder" (p. 76). Es decir, el poder es una relación y ofrece/produce verdades.

Sobre todo, Acaso (2012) establece que

> el uso de la violencia como raíz social de la educación, se utiliza para tres fines: para que determinados grupos sociales mantengan su poder frente a otros, para que estos mismos grupos definan los conocimientos que integran la cultura dominante y para que sean solo ellos quienes crean normas invisibles que mantienen su poder, sin hacer explícito el proceso de dominación (p. 83).

De esta manera la disciplina aplicada a la educación, está contaminada por la violencia como estrategia de control en los sistemas educativos del mundo. Y se construye como productora eficiente de verdades, nada más nocivo para el ejercicio de la filosofía y el deseo.

La disciplina podría contener varias anatomías ocultas que operan en la subjetividad, los discursos y la visualidad del acto pedagógico. Así, la reproducción de la violencia como tradición pedagógica, se encuentra en la superficie de los contenidos, atravesada por la hegemonía del tiempo, los discursos, el cuerpo del grupo, las relaciones de la comunidad educativa, las micro y macro políticas, así como todo aquello que se ubica en los detalles.

De los cuáles Foucault (2009) hacia referencia como:

> técnicas minuciosas, con frecuencia ínfimas, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva microfísica del poder y en tanto que no han cesado, desde el siglo XVII, de invadir dominios cada vez más amplios, como si tendieran a cubrir el cuerpo social entero (p. 161).

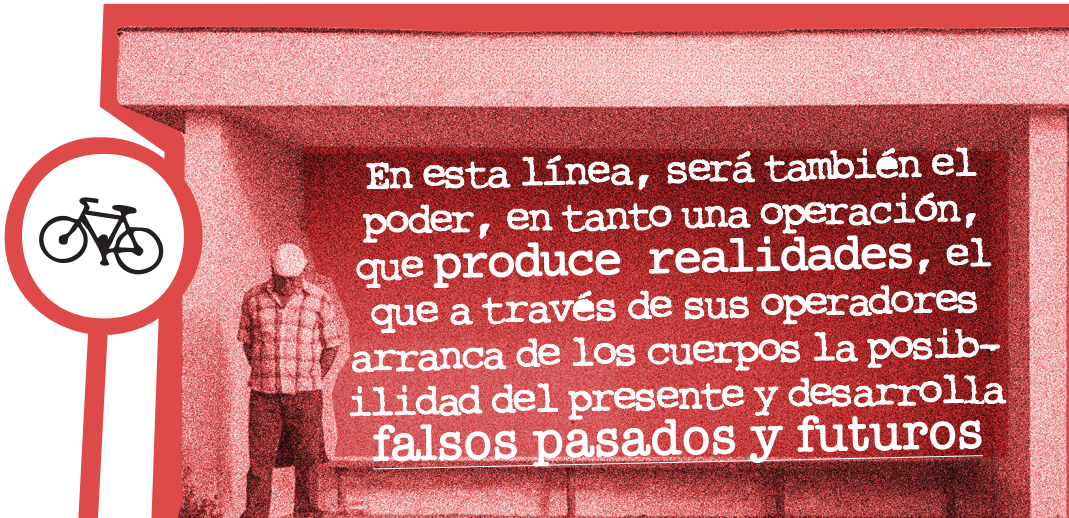
Un ejemplo de las técnicas que definen adscripción política en el cuerpo, podría ser lo que María Acaso (2012) establece como:

> cuando la violencia simbólica se manifiesta en el cuerpo y lo hiere, con la obligación de llevar un uniforme. Lo que según la autora simbólicamente anula el pensamiento propio, para pasar a adoptar sin dudas, prácticamente como un dogma de fe, el pensamiento de la institución que implementa la obligación. O lo que es peor: la obligación de estar en un lugar dónde no queremos estar, el deber de hablar cuando queremos callar, la obligación de estar horas sentados, la prohibición de ir al baño (p. 84).

Deberes que curiosamente también acompañan etapas adultas de tantos seres humanos. Cuando está primero el deber y luego el querer.

Además del conflicto entre cuerpos, deseos y poder, existen problemas tecnofeudales que corroen los sistemas educativos alrededor del mundo, según la UNESCO (2025), el mundo enfrenta un alarmante aumento de la frecuencia y magnitud de las crisis, desde conflictos armados hasta crisis climáticas. Así, resulta que más de 234 millones de niños en edad escolar de todo el mundo son afectados, 1000 millones viven en contextos vulnerables al clima, el 40% de los 122 millones de desplazados forzosos son menores de edad y del 2022 al 2023 se registraron más de 6000 ataques contra la educación. También, según los datos del INEC (2024), en Ecuador existen más de 438.594 niñas, niños y adolescentes que se ven obligados a trabajar. Esta es la cifra más alta desde el 2019.

Entonces cuando la puerta en la escuela ecuatoriana está cerrada en el presente y como metáfora, configura una bóveda, en donde algunas veces la administración del oxígeno viene desde la centralidad, mientras que el trauma de la guía o profesora deviene como operación desde su primera ventana cerrada, obligación o imposición de contener las palabras y la respiración, para adaptarse, encajar y no desear.



Como estrategia, Acaso y Manzanera (2015) "proponen descentralizar el poder desde el cuerpo y el espacio. Por ejemplo: romper el formato de la lección magistral, ocuparse de la arquitectura de la transmisión, crear entornos humanos de inmersión, que los maestros habiten la incomodidad del caos, una especie de arquitecturas horizontales descentralizadas" (p. 93).

Entornos donde la pasión es posible, con rupturas, que puedan ser habitadas, como en algún momento lo fueron las quebradas.

Referencias

Acaso, M. (2009). *La educación artística no son manualidades. Nuevas prácticas en las enseñanzas de las artes y la cultura visual*. Catarata.

Acaso, M. (2012). *Pedagogías invisibles. El espacio del aula como discurso*. Catarata.

Acaso, M. y Manzanera, P. (2015). *Esto no es una clase. Investigando la educación disruptiva en los contextos educativos formales*. Editorial Ariel.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Siglo XXI.

INEC. (2024). *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. Enemdu 2024. Trabajo infantil.* https://www.ecuadorencifras.gob.ec/enemdu-2024/

UNESCO. (2025). *La educación en situaciones de crisis*. https://www.unesco.org/es/emergencies/education

ENTREVISTA
ENTREVISTA
ENTREVISTA
ENTREVISTA

"No existe una maldición que nos condene a soportar la realidad sin rebelarnos. Al contrario, no se puede evitar que, de pronto, lo urbano despierte en las ciudades y que esa vida elemental que es la que constituye el conflicto acabe reapareciendo en el lugar donde se la creía enterrada".

Entrevista a Manuel Delgado

- Por Diego Jadán-Heredia

Manuel Delgado Ruiz (Barcelona, 1956) antropólogo y profesor en la Universidad de Barcelona; autor de varias obras que exploran la antropología urbana y que procuran comprender las distintas dimensiones de las calles, las ciudades y la sociedad. Con una destacada trayectoria académica y una mirada aguda y multidisciplinar sobre la sociedad contemporánea, nos acompaña para compartir su perspectiva sobre estos temas.

Diego Jadán-Heredia: *Muchas gracias, Manuel, por aceptar este diálogo. Quisiera empezar por un tema que motivó, de hecho, que dediquemos este número de Mundana a la ciudad y sus circunstancias. En uno de sus ensayos afirma que «las pasiones son el fundamento de las ciudades», con el fin de argumentar que lo urbano es conflicto permanente. Si esto es así, la idea de que las instituciones estatales regulan, organizan y planifican racionalmente las ciudades sería ingenua, por decir lo menos. ¿Cómo debemos interpretar esta observación?*

Manuel Delgado: Esta perspectiva que pone el acento en el papel estructurador que tiene el conflicto, no es original. En antropología y sociología existe una amplia tradición conflictualista que se inicia seguramente con Georg Simmel; de cualquier forma, incluso cierto sentido común, reconocería el papel creativo, germinal, que tiene justamente el conflicto; mirarlo como la materia primera de lo social. Sin embargo, hay una cierta tendencia que podríamos llamar conflictofóbica, que considera al conflicto como un enemigo a batir o a mantener a raya. Pero una sociedad y, por tanto, una ciudad, incluso un individuo, se nutre de lo mismo que le altera. ¿Qué sería de nuestra vida como individuos o como miembros de una colectividad, de una ciudad o de un país, si no fuera, precisamente, porque el conflicto deviene ese combustible que nos permite caminar? Y por mucho que se empeñen las instituciones en negarlo, pues peor para ellas que no serán capaces de enfrentarse a lo que es una mecánica social ineludible en todas las sociedades y en todas las épocas. Otra cosa es que consigamos que nadie se haga daño, obviamente,

porque el conflicto no tiene por qué vincularse por fuerza a la violencia, pero en relación con esa especie de elemento fundamental, fundador, que es el conflicto como fuente de estructuración social, las instituciones lo máximo que pueden hacer es administrarlo.

Todas las sociedades están compuestas por grupos con intereses e identidades que no solamente son distintos sino que, con frecuencia, son incompatibles. Y esta realidad también influye en nosotros en tanto que personas. Hay un poema de Antonio Machado que dice «yo vivo en paz con los hombres y en guerra con mis entrañas», y otro de Fernando Pessoa que dice «a solas conmigo mismo sin tenerme por amigo». Por tanto, estamos juntos no a pesar de nuestras diferencias, sino -justamente- por nuestras diferencias. El conflicto es una fuente extraordinaria de cohesión social, de cohesión de un grupo que tiene intereses e identidades propias enfrentándose con otro, pero también con ese otro que, en el fondo, funda su propia existencia en el conflicto. Nuestra identidad, cualquier identidad, es siempre el resultado de un conflicto.

DJH: *La filosofía occidental no solamente se fundamenta en la noción de la hegemonía del* logos *sino que se plantea desde la categoria, que no es posible de traducir precisamente al español, de* Politeia *que resulta de una conjunción de formas de gestión de la política en la* polis. *Así también la noción de* res-pública *indica una espacialidad desde la que surge el pensamiento. En dicho sentido, ¿cuál es la influencia del* topos *para la realización y comprensión de la filosofía y cómo esta forma de pensar ha influido en las dinámicas de desarrollo de las ciudades?*

MD: Por supuesto que las ciudades -desde la reforma de Atenas por Hipodamo de Mileto- se han fundamentado en una verdadera forma de entender el *logos* como el que permite formalizar la *polis* en comunidad. Pero lo que se enfrenta al *logos* y, por extensión, a la *polis*, es el mito; de hecho, eso lo encontramos en la propia Grecia clásica. Es solamente una ilusión romántica la que nos hizo imaginar una Grecia -por decirlo de alguna forma- olímpica, equilibrada y serena, que Nietzsche se encargó de desmentir al mostrar el papel fundamental de lo dionisíaco.

En ese sentido, es verdad que la ciudad, en manos de arquitectos, urbanistas y políticos, quisiera ser permanentemente apolínea, pero inevitablemente siempre acaba siendo dionisíaca, porque tiene un contenido que es prepolítico, precisamente, la *urbs*. La *urbs* y la *polis* son incompatibles, pero existen y se completan la una a la otra. Una cosa es la ciudad, que básicamente es una organización de infraestructuras, de instituciones y de habitantes,

y la otra es la *urbs*, que es una forma más o menos sofisticada de hablar de lo que esencialmente es la vida; es decir, una realidad que, en el fondo, los poderes ni conocen, ni entienden, ni ven y, peor aún, pueden someter.

Por tanto, me parece que la cuestión urbana tiene que remitirnos al papel de esas energías que son las que conforman la vida urbana, y en relación con las cuales, con frecuencia, las instituciones la contemplan sin contemplarla, como si fuera un punto ciego. En tal sentido, el *logos*, teóricamente, fundaría ciudades ordenadas, planificadas, previsibles, en las que el azar es inaceptable y en donde no se considera esa materia primera de la social que es el conflicto. Así, el concepto moderno de ciudad o comunidad política se fundamenta en el despotismo del *logos* y el sueño platónico de ciudades filosóficas, que se basan en principios abstractos que, hoy por hoy, ha heredado el discurso cívico o civilista, que trabaja con esa especie de ilusión de que la ciudad puede ser sometida a partir de principios de racionalidad.

DJH: *Hoy, y desde hace algunas décadas, vivimos lo que Lipovetsky llama un capitalismo sensible, artístico que funciona a partir de la estetización de todo lo que nos rodea, no hace falta más que mirar los centros históricos de las ciudades patrimoniales que cada vez se parecen más entre sí, para confirmar esta idea. Desde su experiencia como antropólogo, ¿cómo definiría el papel de las ciudades contemporáneas en la reproducción de las dinámicas capitalistas globales?*

MD: Esa es, precisamente, la cuestión. Hoy por hoy la ciudad es concebida como una fuente de enriquecimiento; es un gran recurso ese giro espacial del capitalismo que ha convertido las ciudades básicamente en parte de un mercado en que cada una de ellas se ofrece a partir de atractivos que son puramente estéticos, puesto que las dinámicas de terciarización están expulsando de los centros históricos la industria e incluso los pequeños comercios y talleres; y lo que queda, únicamente, es un aspecto de decorado de cartón-piedra que hace que se produzca esa paradoja tan interesante que usted acaba de mencionar: no hay cosa que se parezca más a un centro histórico único e inigualable que otro centro histórico único e inigualable, porque todos los centros históricos se parecen cada vez más.

Eso lo pude observar en Ecuador, tanto en Cuenca, en Quito y, en especial, en Guayaquil que es la que más recorrí. Recuerdo que me dedicaba a pasear por toda la ciudad y pude comparar el centro debidamente arreglado, aseado, convertido en un espacio público de calidad, en especial el Malecón 2000 -una especie

de Euro Disney destinado a una imaginaria clase media- y una muy importante parte de la ciudad, una ciudad dura. La zona del Cerro Santa Ana es un ejemplo perfecto de esa esteticización de la que usted y Lipovetsky hablan; pero claro, cuando uno va al Cerro Santa Ana no puede, bajo ningún concepto, apartarse de las escaleras porque lo que se encuentra más allá de los márgenes es, en efecto, pobreza. Esto es un simulacro, es una especie de puesta en escena, cuya función es vender la ciudad, proyectarla como una ciudad tienda y en donde sus habitantes son apenas extras de un colosal spot publicitario y, por eso cualquier cosa que pueda afear al producto final, sea la pobreza o la disidencia, o sencillamente cualquier expresión de espontaneidad debe ser mantenida a raya.

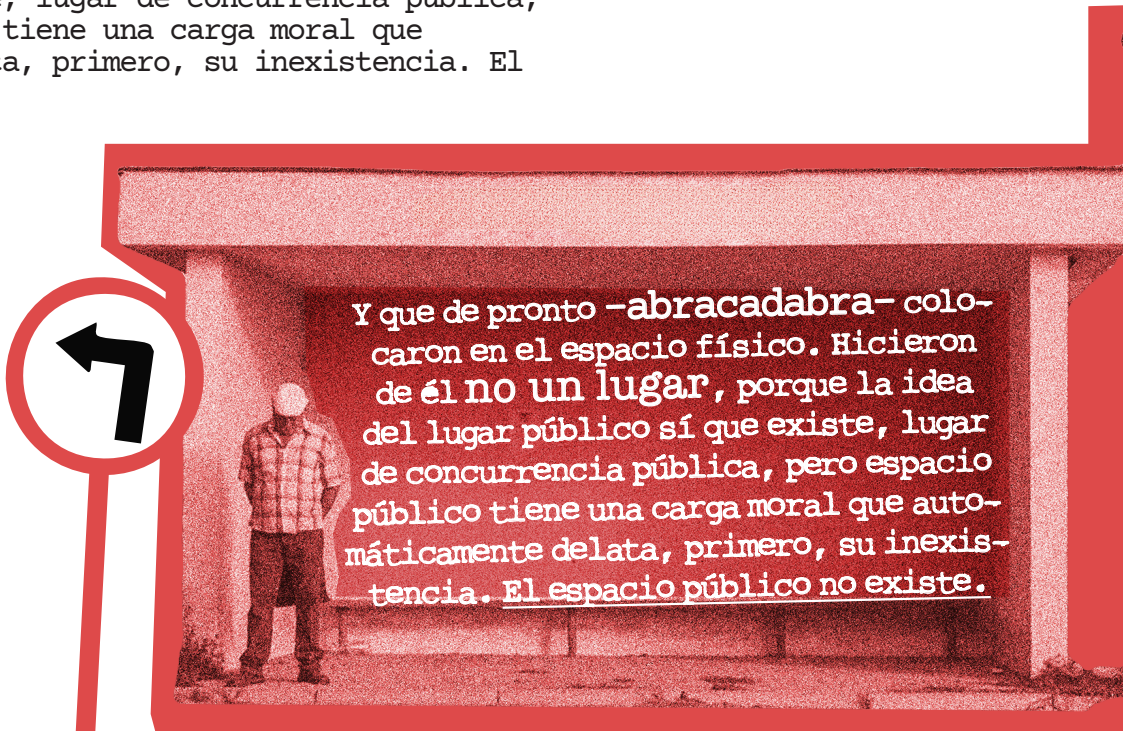
DJH: *En ese estado de cosas parece que nos quedan pocas opciones como ciudadanos; suele decirse y esto lo refleja bien el cine, que es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo.*

MD: Diego, estamos en lo que llamaba Brecht «malos tiempos para la lírica». Hoy quienes estuvimos más o menos implicados en dinámicas de transformación social -y no me refiero a cuando era joven en los 70, sino apenas hace un par de décadas- esa perspectiva que, por ejemplo, significó el altermundismo a principios de los 2000, se ha disuelto. Esa perspectiva, hoy, es una perspectiva derrotada. ¿Que vendrán tiempos mejores? Es posible, pero está clarísimo que en este momento la perspectiva del ejercicio auténtico de lo que Lefebvre llamaba el derecho a la ciudad no se avizora.

DJH: *Leí en uno de sus trabajos que la noción de espacio público tiene un uso ideológico. ¿Cómo interpreta la relación entre el modelo neoliberal de espacio público, el desarrollo urbano y la privatización de ese mismo espacio público, especialmente en el contexto de las ciudades del sur global?*

MD: El concepto de espacio público es completamente extraño, por ejemplo, antes de 1990; ni siquiera existe. Este concepto se relaciona, nuevamente, con el *logos*. Es decir, con el tema del sueño, del horizonte, de la utopía, de una ciudad completamente regulada, no en cuanto a la prestación de servicios

sino a la vida. Esa idea de una ciudad perfectamente regulada siempre ha tenido un problema: la calle. Uno nunca sabe lo que puede pasar en las calles. Y en cierto momento, lo que fue el proceso, el proyecto de apropiación de la ciudad en manos de lo que era el neoliberalismo y su industria estética, tenía que tener, por fuerza, un complemento ético. Ese complemento ético, que permitía *filosofizar* los grandes proyectos de reconversión urbana al servicio del neoliberalismo, emplearon un concepto que era, en el fondo, un concepto tomado de la filosofía política de Habermas y Hannah Arendt. Y que de pronto -abracadabra- colocaron en el espacio físico. Hicieron de él no un lugar, porque la idea del lugar público sí que existe, lugar de concurrencia pública, pero espacio público tiene una carga moral que automáticamente delata, primero, su inexistencia. El



espacio público no existe. Cosa que, en efecto, lo decía Lefebvre hace mucho, cuando decía que en una sociedad capitalista no hay espacio público, todo el espacio es privado. Pero esa imagen mística del espacio público que hoy por hoy se prodiga en todo el mundo es una idea tremendamente reciente que tiene que ver con esas dinámicas.

Por cierto, ya que nos une el interés por el hecho religioso, se puede decir que el espacio público es un concepto absolutamente místico. Tiene que ver con la transustanciación, en este caso, de la calle. Así como en la Eucaristía un trozo se pan se convierte en el cuerpo de Cristo, el sortilegio del espacio público convierte, no menos milagrosamente, lo que antes era sencillamente la calle, en otra cosa, con un valor añadido extraordinario que, en efecto, hace que se coloque como un valor teórico fundamental en esa voluntad de desactivar la calle como espacio social.

DJH: *Sé que comparto con usted la pasión por el cine. He leído algunos de sus ensayos en donde ilustra varios temas acudiendo a películas; sin embargo, en* El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos *(1993), dedica uno de los capítulos a lo que llama una antropología fílmica y, al mismo tiempo, es muy crítico con la antropología visual. El libro ya tiene sus años así que me pregunto si sigue manteniendo la misma idea crítica.*

MD: Este tema de la antropología fílmica era, ciertamente, una especie de crítica a la antropología visual. Como profesor, no es que prohíba, obviamente, pero está clarísimo que veo con antipatía que alguien emplee cámaras a la hora de hacer etnografía; porque, en el fondo, siempre acabas produciendo cosas mediocres. Pero eso no quiere decir que no me guste el cine, ni tampoco quiere decir que no se pueda emplear una mirada cinematográfica sobre una realidad, la calle, que de por sí es cinematográfica. El cine se inventó justamente con esa experiencia del espacio urbano, que de pronto le negaba el papel jerárquico del espectador teatral y se lo otorgaba a un *flâneur*. *El hombre de la cámara* de Dziga Vértov es un *flâneur*, es alguien que circula por las calles. La cámara se mueve. Todas las películas son, en algún sentido, urbanas porque es la mirada urbana la que -de una forma u otra- reproduce justamente el cine. Lo que sostengo en relación con la antropología fílmica es que el estudiante que hace un ejercicio no tiene que emplear una cámara, al contrario, tiene que ser él mismo una cámara. Esta idea tiene que ver, a su vez, con la deuda intelectual que tengo con autores como Erwin Goffman, del que siempre se dice que utiliza un modelo teatral para explicar la sociedad y que siendo discípulo de John Grierson, de la escuela documentalista canadiense, mira la vida cotidiana, básicamente, en términos de picado contra picado, plano contra plano.

DJH: *¿Qué opina sobre el fenómeno actual de lo que llamo la marvelización de las salas de cine? Hoy más que antes parece muy difícil que las salas de cine proyecten o pasen películas que no sean superproducciones de Hollywood que siguen la misma tendencia del capitalismo estético que le mencioné antes.*

MD: Seré sincero. Añoro como espectador lo que en Barcelona eran los cines de barrio; seguro que en Ecuador también existían. Me crié en cines que hacían sesión continua y a las que acudías sin saber exactamente qué es lo que *echaban*. Así, tenías una visión del cine, digamos, monstruosa, en la que se mezclaban las películas buenas y las películas malas. Películas raras de vanguardia europea con películas de gran producción hollywoodiense; pero claro, era una sensación extraordinaria que te producía un caos feliz de imágenes en que ya ni siquiera recordabas a qué película corresponde esa u otra escena. Sin embargo, esto no lo puedo pasar por alto, yo formo parte de una generación para la cual el cine es cine americano.

Este es un tema curioso. Quien tenga un poco de edad recordará lo que era la cinefilia a finales de los 60 y principios de los 70. Nosotros éramos luchadores revolucionarios, estábamos directamente implicados en todo tipo de proyectos de transformación social radical; pero de una forma, en el fondo, misteriosa, nuestro cine era el americano. Es más, siguiendo la línea de *Cahiers du Cinéma*, de pronto descubríamos, por ejemplo, a Jerry Lewis, a Nicholas Ray; y, además, le dábamos la razón a Orson Welles cuando

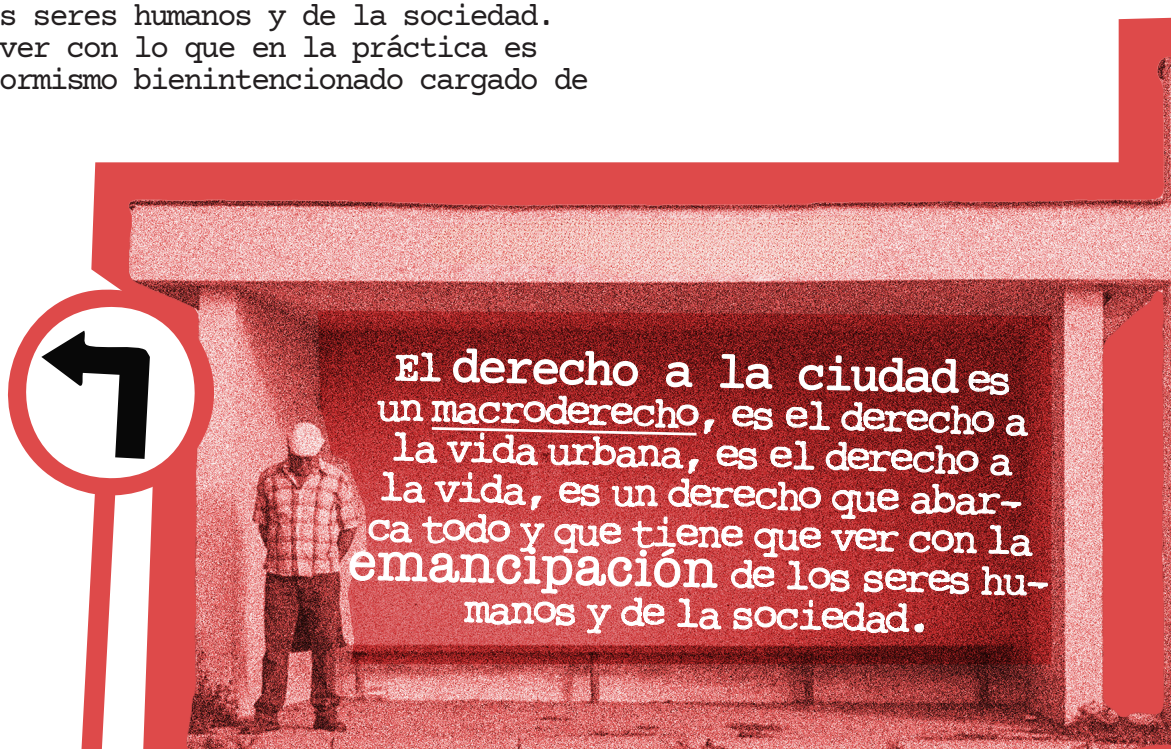
decía que los tres directores de cine más importantes de la historia fueron John Ford, John Ford y John Ford.

De esta forma, entendí perfectamente que una película no se puede descalificar porque sea de Hollywood. ¿Por qué? Porque Hollywood hace las peores películas, pero también hace las mejores películas. Es más, pertenezco a esos sobrevivientes de la secta cinéfila que todavía detecta a los impostores que expresan su admiración, por ejemplo, por Lars von Trier y desprecian a otros directores por ser más populares y sabíamos que esos impostores no tenían ni idea porque, claro, por nuestra lealtad a la gran tradición cinematográfica, éramos amantes de Rescatando al *soldado Ryan* y de *Indiana Jones* porque es cine en vena.

Ahora, usted me plantea otra cuestión distinta, la de ir al cine; ahí sí que hay un problema. Es curioso, los centros comerciales en Estados Unidos se están empezando a cerrar y con ellos los cines. ¿Habrá un día en que alguien añorará las multisalas de los miserables *malls* como yo ahora añoro mis cines de barrio? Yo me quejo mucho de las plataformas y añoro el cine, pero estoy abonado a varias que de verdad me sirven para ver cine. Tampoco quiero quejarme mucho y tampoco me quejo, si me permite, por la depredación urbana y urbanística porque, a pesar de todo, como pasa con el cine, la vida continúa y siempre encuentra uno, en las películas y en la vida, cosas que merecen la pena, a pesar de la gentrificación y a pesar de la marvelización.

DJH: *El derecho a la ciudad es una de las ideas centrales del francés Henri Lefebvre (1901-1991), que usted conoce a profundidad. Desde su perspectiva, ¿cómo se ha reinterpretado o instrumentalizado este concepto en el contexto actual de las ciudades neoliberales? ¿Qué implicaciones tiene para la lucha contra una especie de higienización de las calles que se da desde hace varias décadas?*

MD: *El derecho a la ciudad* es un libro que Lefebvre publica poco antes de la revuelta de mayo del 68. El derecho a la ciudad es un macroderecho, es el derecho a la vida urbana, es el derecho a la vida, es un derecho que abarca todo y que tiene que ver con la emancipación de los seres humanos y de la sociedad. No tiene nada que ver con lo que en la práctica es una especie de reformismo bienintencionado cargado de



buenos sentimientos y de mucha moralina que consiste en garantizar que la gente tenga derecho a agua caliente en su casa -que está muy bien, por supuesto que sí- pero que en el fondo es una especie de retórica vagamente socialdemócrata o socialcristiana que lo que hace es convertir en un lema lo que eran las pretensiones perdidas por completo de lo que fue el estado del bienestar.

El derecho a la ciudad es uno de los argumentos favoritos de lo que en Europa y en América se llama nuevo municipalismo que, en efecto, es una especie de reconversión en la que, lo que fue un día la izquierda anticapitalista, hoy es la izquierda capitalista o capitalismo de izquierda, un capitalismo igual al anterior pero multicolor o, como se diría en Ecuador, un capitalismo chévere, que se muestra algo más social o en modo ecológico pero que -pese al oropel de santidad- hace exactamente lo mismo, quizás de forma más deshonesta.

DJH: *¿Cómo entender la influencia del pensamiento de Marx en las ideas de Lefebvre? Especialmente cuando se trata de comprender la producción del espacio como un proceso profundamente político y social.*

MD: El gran mérito de Lefebvre es haber espacializado a Marx. Siendo más precisos, Lefebvre propone una especie de sabia síntesis de Hegel, Marx, Nietzsche y Baudelaire y lo que plantea es que, al final de cuentas, lo que se impone de manos del neoliberalismo es el valor de cambio, no el valor de uso. Esta idea

traduce, en el fondo, la diferencia entre la *polis* y la *urbs* de la que ya hablamos. Hoy la *polis* es servil al neoliberalismo, pues garantiza que quien realmente mande sobre las ciudades no sean ni siquiera los gobiernos sino básicamente el mercado.

Este es, precisamente, el valor de cambio que convierte cualquier cosa en eventual fuente de plusvalías. Mientras que el valor de uso se refiere a la manera en que los ciudadanos, la gente, se apropia de su espacio y lo produce en función de lo que son sus intereses, que son intereses de uso. Esa es la diferencia. Hoy por hoy el valor de uso está en retirada y todo prácticamente está sometido a las leyes del mercado, de la compra y de la venta, de la oferta y la demanda. Y en ese sentido nada ni nadie se escapa. Todo está en venta, incluso la disidencia, si es debidamente administrada, atemperada, dosificada, para que dé un cierto tono de rebeldía y de contestación a la propiedad. Barcelona es una ciudad que vende mucho esa imagen, así, por decirlo de alguna forma, suavemente respondona, pero, en realidad, todo es mercado.

DJH: *A pesar de esta línea crítica de Lefebvre en relación con la mercantilización del espacio, al parecer, propone una utopía urbana basada en la autogestión y la participación comunitaria. ¿Es así, es viable en las ciudades contemporáneas?*

MD: Es la única opción; de hecho, la utopía de Lefebvre es en realidad la de Fourier, que es una utopía alegre. Pero esa idea de generar espacios más o menos reducidos en que sea posible practicar un comunismo a ras de suelo, basado en la colaboración, en la empatía y la autoorganización, la podemos rastrear, por decir un par de nombres, en las ideas de Piotr Kropotkin, que luego recogió Colin Ward en sus trabajos. Más allá de las fuentes teóricas, se trata básicamente de entender que la perspectiva de una transformación social macro está abandonada, que las líneas insurreccionalistas son, prácticamente, inconcebibles. Lo que queda es empoderarse y montar experimentos y experiencias que en los intersticios del orden capitalista, del poder del estado y del mercado permitan respirar, permitan formas de autoorganización, de autoproducción, de autoconsumo, que de una forma u otra se escapen de los circuitos. No obstante, lo que ocurre es que al sistema neoliberal también le puede parecer muy bien este tipo de iniciativas, como si nos dijeran: «organícense por ustedes mismos, arréglense por su cuenta, hagan sus huertos urbanos, pero no me pidan nada». Y claro, en el fondo, este tipo de iniciativas de autogestión pueden terminar siendo instrumentos que le permiten a lo público, no ser público, no responsabilizarse de las tareas que en principio le son propias.

DJH: *Usted comentó que Lefebvre realiza una síntesis de Hegel, Marx, Nietzsche y Baudelaire. Me llama la atención que sea Nietzsche su inspiración cuando este filósofo no se caracterizó por sus preocupaciones democráticas, eso sí, criticó la modernidad hegemónica europea, ¿en qué aspectos del pensamiento de Lefebvre se mira esta influencia nietzscheana y cuál es su postura al respecto?*

MD: En primer lugar, no olvide que la primera obra monográfica de Lefebvre, en 1939, la dedica a Nietzsche, cuando él era militante activo de un partido comunista, que en aquel contexto estaba bajo la influencia estalinista de la Tercera Internacional y fíjese que nadie lo expulsó por dedicarle un trabajo a Nietzsche. Profundicemos un poco más. La influencia de este último sobre Lefebvre se puede explicar porque, de una forma u otra, tiene exactamente el mismo problema de personalidad que tenía el alemán: se creía Dionisos, tal cual.

Esa admiración por Dionisos se ve en la escritura de Lefebvre; se puede decir que escribe en dionisiano. Cuando se lo lee en español además de en francés es fácil advertir un estilo prácticamente enloquecido, musical, ditirámbico. En el fondo, toda la reflexión de Lefebvre sobre lo urbano, sobre la ciudad, es dionisiaca, es la energía, la fuerza, eso que todavía no ha nacido, eso que se espera que regrese, a pesar de que nunca se ha ido. Tiene que ver, por ejemplo, con *Así habló Zaratustra* (1883) y la manera cómo el protagonista se introduce en la ciudad y la entiende como un lugar abominable, pero también como la cuna de todos los cambios y de todas las revueltas. En ese

sentido, la deuda de Lefebvre más que con Nietzsche es con quien habla por su boca, es decir, Dionisos y este es, precisamente, uno de los elementos que más apasionante hace al pensamiento de francés, y el que más nos devuelve la esperanza, porque en el fondo esa es la moraleja: Dionisos es el dios que siempre promete volver, ocultando que nunca que se acaba de ir.

DJH: *Walter Benjamin concibió la figura del flâneur como aquel sujeto capaz de perderse en la ciudad como «método» para leerlas y lograr decodificarlas. En su* Libro de los pasajes *señala a París como la capital del siglo XX, así como analiza ciertos elementos de las capitales europeas de ese mismo siglo como expresiones urbanas que sirven como estructuras estructurantes del sistema capitalista. ¿Qué cambios han reportado las ciudades con el cambio de siglo y como podemos comprender la existencia del ser urbano como representación del sujeto alienado y funcional al orden hegemónico capitalista?*

MD: La respuesta la da el giro espacial, no el que está de moda, sino el propio Lefebvre cuya preocupación por lo urbano es relativamente tardía y empieza, básicamente, a finales de los 60, cuando es testigo presencial de cómo, en una nueva operación haussmanniana, París es despanzurrada; es ahí donde nace todo el temor de Lefebvre de que los urbanistas hagan real lo que, en el fondo, no es otra cosa más que una ilusión. Básicamente, su trabajo se funda en el sueño de esa *polis* en manos de creadores

arquitectónicos y urbanísticos que toman en sus manos -las de su creatividad- la capacidad demiúrgica de crear ciudades. Eso, siempre, por supuesto, al servicio del mercado aunque ellos piensen que no obedecen órdenes, que son solamente creadores. El objetivo del capitalismo -hay que tenerlo claro, como lo tenía claro Lefebvre- es acabar con la vida urbana. La máquina de entristecer del capitalismo mantiene un combate ciego y fanático contra lo que más odia, que es la vida, en este caso, la vida urbana. Ese es el futuro que hacía tiempo que se está preparando para las ciudades puestas en venta.

De cualquier forma, lo que critico es que no exista un proyecto histórico que nos permita superar el capitalismo, pero lo que no diré es que lo urbano de las ciudades está sometido. Cada cierto tiempo, de una forma regular, cíclica, las ciudades se volverán a levantar. Se levantan aquí o allí, un día u otro. Así que el capitalismo no tiene garantizada la tranquilidad. No existe una maldición que nos condene a soportar la realidad sin rebelarnos. Al contrario, no se puede evitar que, de pronto, lo urbano despierte en las ciudades y que esa vida elemental que es la que constituye el conflicto acabe reapareciendo en el lugar donde se la creía enterrada. La gentrificación, la turistificación, entre otros, no podrán mantener a raya la miseria, la pobreza que generan permanentemente. Podrán esconderla debajo de la alfombra de los llamados espacios públicos de calidad que siempre te obligan a preguntarte si tú eres de calidad.

DJH: *Para finalizar, podría mencionar un par de libros que haya leído o esté leyendo actualmente que pueda recomendar a nuestros lectores?*

MD: Una lectura que estoy haciendo es la de Colin Ward que leyó en clave espacial a Kropotkin; así como Lefebvre con Marx. Muchas ideas que he compartido con usted están directamente inspiradas en esta lectura reciente de *Anarquía en acción* (1973) o, *The Child in the City* (1978) del que preparo el prólogo de una nueva edición en español. La idea de Ward, que es la de Kropotkin, es que la anarquía ya reina en las calles. Es decir, en la vida cotidiana hay multitud de ejemplos de autoorganización y autogestión espontánea en que la gente se organiza, coopera de una forma no centralizada y no jerárquica; lo hacen, por ejemplo, los niños. De Lefebvre, ya que ha estado muy presente en esta conversación, *La producción del espacio* (1974) y *El derecho a la ciudad* (1968); así podrán mirar de qué manera Lefebvre ha sido víctima de una usurpación miserable, han convertido una frase en una caricatura. Añadiría a estas recomendaciones algo de literatura desde donde también se puede entender lo urbano, por ejemplo, con *Especies de espacios* (1974) y *La vida instrucciones de uso* (1978).

RESEÑA

Desempolvando el arma de la crítica

Reseña de *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos* ante la crisis *civilizatoria actual.*

– Diego Vintimilla Jarrín

Poco más de un siglo ya ha pasado desde que se fundó la escuela filosófica que sería conocida como la Escuela de Frankfurt que, vista en retrospectiva suscita debates respecto a sus integrantes, sus ejes vertebradores en términos de investigación, así como sus alcances en el ámbito filosófico y, lo medular: las repercusiones de su aporte teórico a la práctica política.

Lejos de las diatribas respecto a lo anteriormente señalado, con todo el mérito posible, nombres como Adorno, Marcuse, Horkheimer, Benjamin, Habermas siguen siendo completamente vigentes a la hora de recurrir al arsenal interpretativo de la sociedad capitalista. Más su prevalencia no radica, en lo sustantivo, en su adscripción formal o real a la Escuela de Frankfurt sino en que son intelectuales que se integran, con todo derecho, a la lista de filósofos de la *Teoría Crítica.*

Ahora bien, para poder hablar de tal integración habrá que señalar, sin ningún titubeo, que la punta de lanza de toda esta tradición filosófica es Karl Marx; quien ya para 1844 indicaba la necesidad de construir un andamiaje teórico capaz de ejercer una crítica radical a la sociedad.

Desde Marx en adelante, el filósofo crítico tendrá que lograr siempre aplicar toda la potencia del "arma de la crítica", consciente de la necesidad de complementar la empresa con la "crítica de las armas", como una clara referencia al imperativo de hacer de la teoría un instrumento capaz de materializarse en la práctica política efectiva para la emancipación social.

Y es precisamente eso, lo que se logra evidenciar en el libro: L*a función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual,* donde intelectuales del siglo XXI, editorialmente compilados por Dante Ramaglia, aceptan el llamado crítico, que en el siglo pasado lo hizo ese grupo de filósofos alemanes, para interpretar el funcionamiento de la sociedad capitalista contemporánea y procurar que la crítica sea una especie de brújula hacia la emancipación.

En palabras del propio Ramaglia (2024), el libro se implica en la tarea de:

> rehabilitar la función emancipatoria de la crítica [que] significa la tentativa de repensar y recrear formas de convivencia democrática que posibiliten la vida en común, frente a una tendencia creciente de discursos y prácticas que acentúan un marcado individualismo, el cual hunde sus raíces en el liberalismo y se profundiza con las formas de subjetivación que promueven las tecnologías informáticas y comunicacionales del mundo actual (p. 13).

Sin embargo, mucho más allá de constituirse en un intento de actualización o contextualización de los debates y aportes de los críticos del siglo XX, *La función emancipatoria de la crítica* resulta ser una provocación deliberada respecto a la necesaria comprensión de la función crítica incluso sobre aquello que se inscribe en dicha tradición y el reto empieza por pensar para nuestro continente y en nuestro idioma y por ello la primera sección: "Significación de la crítica en el pensamiento filosófico latinoamericano: singularidades y proyecciones" estará destinada a aplicar las categorías de la teoría crítica ante los grandes desafíos que se desarrollan en nuestra geografía y nuestro tiempo, visibilizando una especie de cadena de transmisión entre la potencia del aporte crítico europeo y la pertinente originalidad de la filosofía crítica latinoamericana.

Por su parte, la segunda sección: "Actualidad y vigencia de la teoría crítica: hacia una ontología social del presente" tendrá por objeto, en línea con la anterior, revisar las categorías de la tradición crítica con el plus de incluir las perspectivas de sus autores; lo que implica entonces incluir sus posturas como parte de dicha corriente y plantear nuevos debates y colocar a la teoría crítica a la altura de las circunstancias históricas desde y para

Latinoamérica. Lo que queda de manifiesto en lo señalado por Romero Cuevas (2024) cuando afirma:

> Considero que lo que sigue siendo válido para nosotros y, en este sentido, queda como algo vivo de la teoría crítica, es lo que podríamos llamar su problemática o, dicho en otros términos, la teoría crítica entendida no como una teoría sustantiva de la sociedad sino como un programa de investigación social (p. 276).

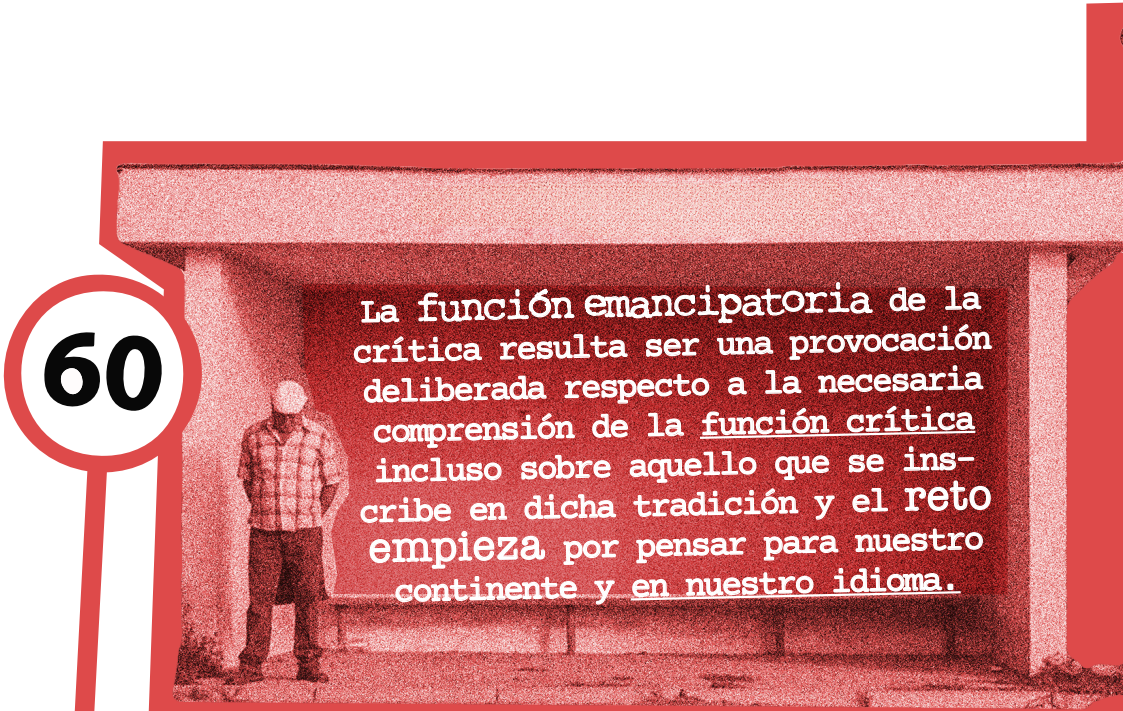
Un libro, en absoluto, pertinente tanto por las temáticas abordadas, como por la riqueza del análisis y el aporte teórico adecuado para afrontar, en palabras de Ángeles Smart (2024):

> este contexto contemporáneo que ya se encuentra instalado en la destrucción, atravesado por la precariedad social, política, ambiental y económica, rodeado de devastación y caracterizado por la ausencia de toda certidumbre, la continuidad en la larga tradición de este ejercicio crítico sea lo único que nos ofrezca un horizonte de vida lúcida en medio de tanto daño (p. 331).

En esta perspectiva, el conjunto de textos contenidos en *La función emancipatoria de la crítica* son una apuesta manifiesta, como indica Vignale (2024), por hacer que la crítica

> no solamente constituya un método de trabajo teórico, sino que sus alcances sean del orden de lo político: [poniendo] en cuestión el sujeto que somos e interviene en su transformación, y esto debido a que su propio ejercicio involucra la formación de un ethos o modo de vida (p. 343).

En conclusión, *La función emancipatoria de la crítica* es un libro de utilidad directa para toda persona interesada en conocer la actualidad de la teoría crítica y enriquecer su caja de herramientas para la acción política. Un libro que desempolva el arma de la crítica en tiempos que la crítica de las armas requiere fundamentos teóricos sólidos para ser suficiente y capaz de retomar la senda de la lucha por la emancipación.

Referencias

Ramaglia, D. (ed). (2024). *La función emancipatoria de la crítica: diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual.* Teseo.